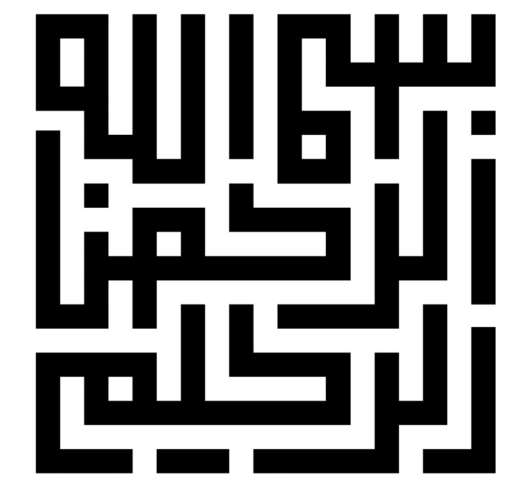

مجلة كلية
الدعوة الإسلامية


بسم الله الرحمن الرحيم



مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مَجلّةٌ - إسلامِيّةٌ - ثقافِيّةٌ - جامِعةٌ - مُحكمةٌ

تَصدُرُ سَنوِيًّا عَن

كُليّةِ الدّعوةِ الإسلامِيّةِ

العددان الواحد والثلاثون والثاني والثلاثون

لسنة 1439 - 1440 الهجرية الموافق: 2017 - 2018 الميلادية

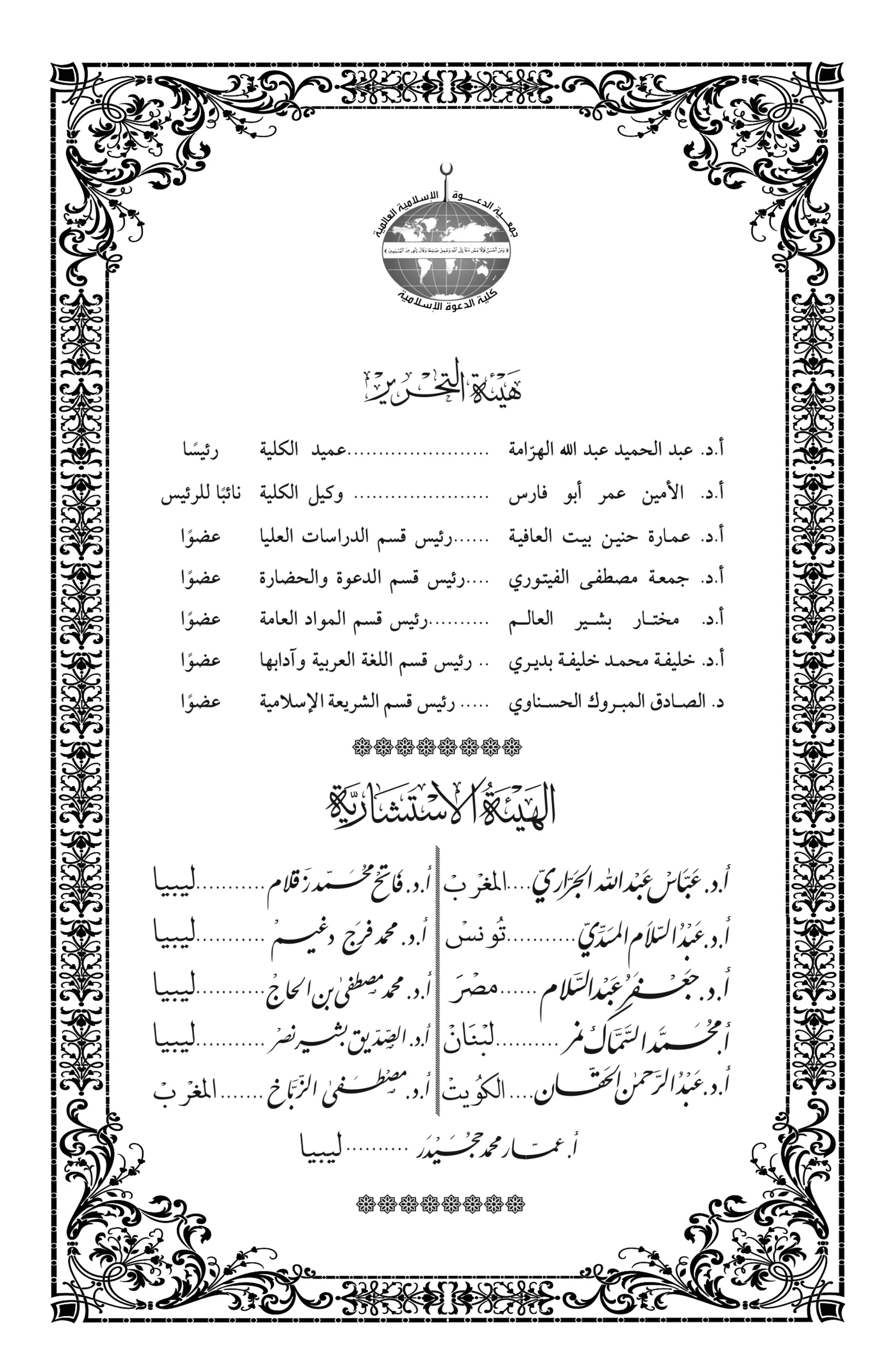
المقالات والدراسات المنشورة
في المجلة تعبر عن آراء أصحابها،
والمجلة ترحب بمناقشة تلك الآراء وإثرائها.

كلية الدعوة الإسلامية

طرابلس - ليبيا

ص ب: 71771- بريد مصور (فاكس): 4800167 - هاتف: 4800059
البريد الإلكتروني: fic_dean@yahoo.com

ثمن النسخة: عشرة دنانير ليبية أو ما يعادلها


جمعية الدعوة الإسلامية العالمية
كلية الدعوة الإسلامية

المحتويات

❖ **الدِّراسات العامَّة**

❖ **المعارف الإسلاميَّة**





هذا هو العدد المُزدوج (31-32) من أعداد مجلَّة كلِّية الدَّعوة الإسلاميَّة، نُقدِّمه إلى القُرَّاء الكِرام، مع تذكيرهم بالمُساهمة الزمنيَّة بينه وبين العدد الأوَّل الذي أُنجز عام 1984م، وهو العدد الذي نُشر في ظُروف كان التفكير فيها في مجلَّة حوليَّة تقطع كُلّ هذا الزمن إلى العام الحالي 2018م بدون انقطاع ضربًا من الأحلام، والآمال البعيدة.

لم تكن الإمكانات الماديَّة مُتوفِّرة، ولكنَّها لم تكن العَقَبة الأُولى، فقد تحصَّلنا على بعض الوعود بإيجادها، ولم تكن الخِبرة الصحفيَّة مُتوفِّرة، ولكنَّها لم تكن العَقَبة الأصعب، فشراء الخدمة يسيرٌ إذا توفَّرت الإمكانات الماليَّة، ولم تكن المادَّة العلميَّة المُحكمة موجودة بما يُغطِّي صفحات الحوليَّة من الكُتَّاب اللِّيبيين، فمُعظم أساتذة الجامعة كانوا من حَمَلة الماجستير محدودي الخِبرة في مجال البحث العِلْمي، ومَنْ ذا الذي يُعطي بُحوثه من كِبار الأساتذة لهذه المُحاولة غير الناضجة من العمل الصحفي، ولكنَّها لم تكن العَقَبة المُعيقة للانطلاق، فقد استعنّا بمن رأينا أنَّهم قادرون على كتابة البُحوث العِلْميَّة وَفْق شُروط البحث العِلْمي الرَّصين، ولم تكن الإمكانات الفنِّية مُتوفِّرة

في العددين الأوَّل والثاني، ولكنَّها لم تكن مُشكلتنا الأُولى، فدون الوصول إليها عَقَبات أُخرى أنستنا في البِداية هذه المُشكلة، على أنَّ من العَقَبات التي واجهتنا في الأيام الأُولى ضعف الإرادة لدى بعض أعضاء فريق العمل، وهُم مُحقُّون في تخوُّفهم من مجموع هذه العَقَبات وغيرها، وهو الأمر الذي جعل بعضهم ينسحب قبل صُدور العدد الأوَّل.

والآن ونحن على أبواب السَّنة الثالثة والثلاثين من عُمر المجلَّة، نسعد كثيرًا لما نجده ونحن نُقلِّب صفحاتها، ونقرأ أبحاثها الجادَّة، ونَلحظ أنَّ مُعظم أعدادها طُبِعَ ورقيًّا للمرَّة الثانية، وطُبِعَ إلكترونيًّا عشرات المرَّات، إن لم نقل مئات المرَّات، وقد شرَّقت سمعتها وغرَّبت، وانفصل عنها الجُزء الأوَّل من موسوعة **معارف إسلاميَّة**، وستنفصل عنها بقيَّة أجزائها تباعًا في السَّنوات القادمة بإذن الله، وذلك بعد أنْ قرَّر مجلس كلِّية الدَّعوة الإسلاميَّة تبنِّي رأي اللَّجنة العِلْميَّة لجمعيَّة الدعوة الإسلاميَّة العالميَّة باستكمال هذه الموسوعة ونشر أجزائها مُنفصلة في أقرب وقت مُمكن.

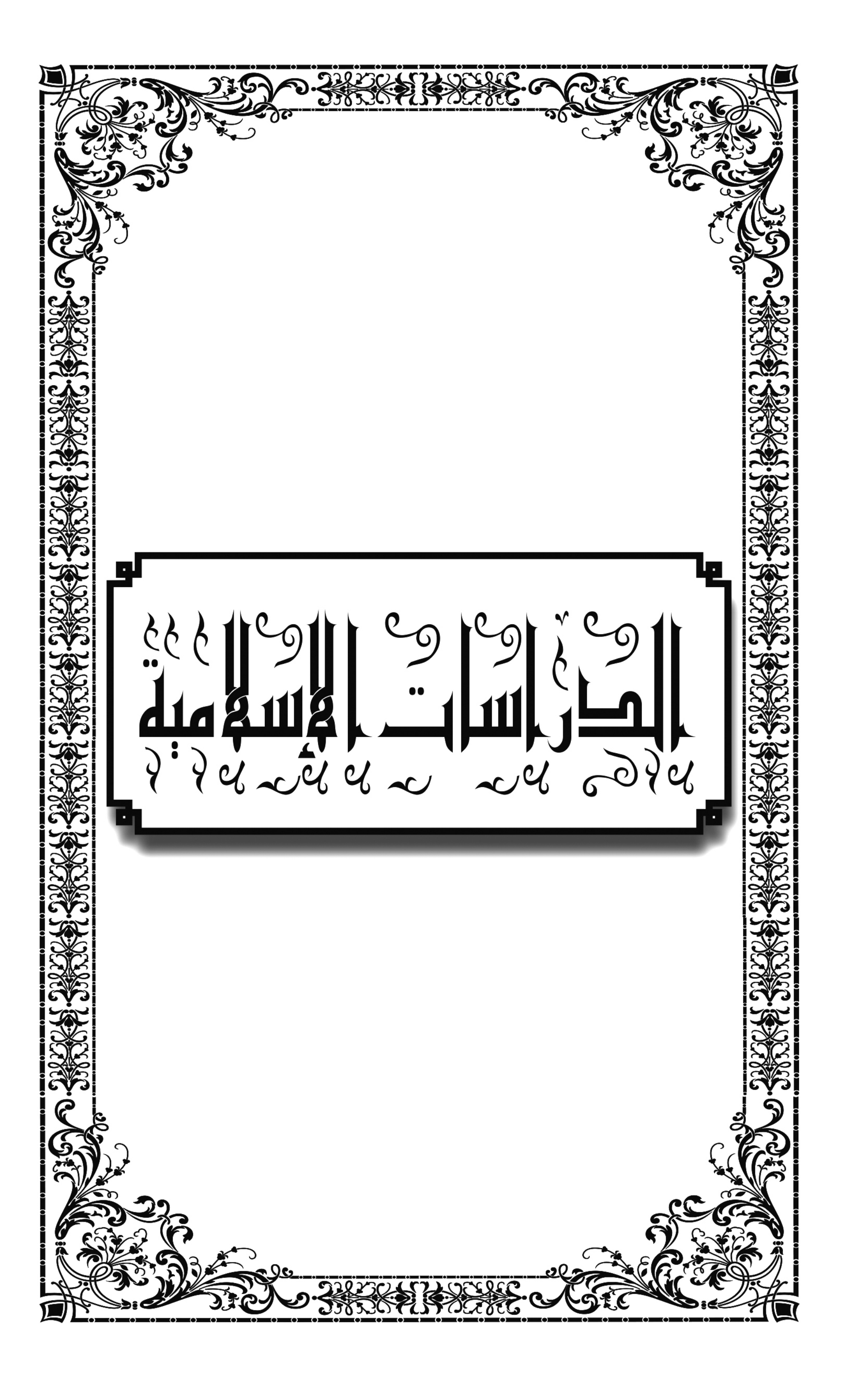
لقد تشرَّفت المجلَّة خِلال مسيرتها الطويلة بنشر أبحاث لكِبار الباحثين اللِّيبيين وغيرهم فيما بعد، وطرقت موضوعات جديدة في حِينها، وناقشت قضايا شائكة، يعدُّ بعضُها حديث الساعة عند نَشْرها، ولم تغرق طيلة مسيرتها الزمنيَّة في بِرك السياسة الآسنة، فلا تشعر عند قراءتها بأنَّها كانت مُتورِّطة أو حتَّى مُشاركة في هذا الحِراك السياسي الذي يُلوِّن البلد وواقعه الثقافي والاجتماعي، ليس ترفُّعًا عن الواقع، ولا عُزوفًا عن المُشاركة الإيجابيَّة فيه، ولكنَّه البُعد عن الصِّراع السياسي، والجَدَل العقيم الذي قد يُعرقل مسيرتها ولا يُغيِّر شيئًا من واقع يصعب تغييره.

لذلك سيجد القارئ أنَّه يُطالع مجلَّة لا تحمل عُقَد بيئتها ولا عَصْرها، ولكنَّها تُحاول الاقتراب من قضايا السَّاعة بما يُعزِّز منهجها العِلْمي غير المُنحاز، أو هكذا حاول فريقها البحثي أنْ يفعل.

ويبقى بعد ذلك أنْ نقول إنَّ طلب الكمال غاية لا تُدرك، والسلامة من العُيوب أُمنية لا تتحقَّق، إلَّا لِمَن وَفَّقه الله أو تكفَّل بحفظه من الأنبياء والرُّسل ومن في مقامهم، أمَّا سائر البشر فعُرضة للنَّجاح والإخفاق، والتوفيق والخِذلان، وحَسْب المرء أنْ يكون في الوسط عند عدم تمكُّنه من تمام التوفيق، وهذه المرحلة المُتوسِّطة لم تقصر المجلَّة عنها في ظنِّنا في كُلِّ مراحل إنجازها، وسوف تُتيح إدارة مكتبة الكلِّية الفرصة لكُلّ قُرَّاء المجلَّة لاقتناء نُسختها الإلكترونيَّة مجانًا، ليُشاركونا مُتعة القراءة لأبحاثها، ويُشاطرونا رسالة تقييمها وتطويرها، وليقفوا على حقيقة ما أوردناه في هذه الافتتاحيَّة.

والله وليّ التوفيق.

التحرير


الدراسات الإسلامية



أ.د. عمر خليفة بن إدريس
جامعة بنغازي - ليبيا

تَوْطِئَــــــةٌ:

للمدوَّنةِ شأنٌ، وأيّ شأن!، في تاريخ الفقهِ المالكيِّ، فهي الأصلُ الثَّاني في المذهبِ بعدَ الموطَّأ، والقطبُ الَّذي يدورُ عليهِ الدَّرسُ والفُتْيا والتَّأليفُ، والأثرُ الَّذي بلغتِ الثِّقةُ فيهِ غايةَ التَّمامِ، مِنْ جهةِ أنَّهُ أَثَرٌ تداولتْهُ عُقولُ أئِمَّةِ أعْلامٍ، أدْلَى بهِ السَّابقُ منهم إلى اللَّاحِقِ، وهُم: مالِكٌ، صاحبُ الأصلِ الأوَّلِ الموطَّأ، بمنهجِهِ الأَثَريِّ القائمِ علَى «توثيق[1] السُّنَّةِ مِن ناحيَةٍ، وتأصيلِها بمعنَى اعتبارِها أصْلاً مِنْ ناحية أُخرى»، وعبدُ الرّحمَنِ بنُ القاسمِ بسَماعاتِهِ مِن مالكٍ وقياسِهِ عليها، وَأسَدُ بنُ الفُراتِ بِسَعْيِهِ إلى مَزْجِ فِقْهِ الأَثَرِ[2] بفِقْهِ الرَّأْيِ، فِيما عرضَهُ علَى ابنِ القاسِمِ مِنْ أسئلةٍ لِيُجيبَهُ عليها بمُقْتضَى ما في المَذْهبِ، فأجابَهُ ابنُ القاسمِ بِسَمَاعِهِ مِنْ مالكٍ تارةً، وبرأيِهِ أُخْرى، فكتبَ أَسَدٌ مِنْ ذلك كُتُباً دعاها الأَسَدِيَّةَ.

ثمَّ إنَّ سُحْنونَ بنَ سعيدٍ عانَدَ هذا التَّوجُّهَ، ورَحَلَ إلى ابنِ القاسمِ،

(1) محمد الكتاني، **جدل العقل والنّقل**، الدّار البيضاء، دار الثقافة، 1992م، ص369.
(2) أبو إسحاق الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، تح: إحسان عباس، بيروت، دار الرّائد، ص156.

وسَمِعَ منه كُتُبَ الأَسَديَّةِ، وكاشَفَهُ عنها مُكاشَفةَ فَقيهٍ يَفْهَمُ، فأسقَطَ منها ابنُ القاسمِ ما كانَ يَشُكُّ في أنَّه مِن قَولِ مالكٍ، ورَجَعَ عَن أشياءَ مِمَّا رَواهُ أسدٌ عنه فاستقامَ لِسُحنونٍ أنْ يَنظُرَ في الأَسَدِيَّةِ نَظَراً آخَرَ «فهذَّبَها[1]، وبَوَّبَها، ودَوَّنَها... وذَيَّلَ أبوابَها بالحديثِ والآثارِ»، وأطلقَ على ما استقامَ له تهذيبُهُ اسمَ المُدوَّنةِ.

فمَا خَبَرُ صاحِبِها؟ وما سِيرَتُها؟ وما صُورتُها؟ وما زمانُها؟ وما منزلتُها؟ وكيفَ كانتَ عِنايةُ اللِّيبيينَ بها؟ ذلك ما نَسْعَى إلى عَرْضِهِ فيما يلي:

صاحِبُ المُدوَّنةِ:

هو أبو سعيدٍ[2] عبدُ السَّلامِ بنُ سَعيدِ بنِ حَبيبٍ، وُلِدَ عامَ (160هـ)، وبه قَدِمَ أبوه إلى إفريقيةَ مع مَن قَدِمَ إليها مِن[3] جُنْدِ حِمْصَ مِنَ العَربِ، فهوَ شَاميُّ المولِدِ على هذا، وقيلِ: بل هو إفريقيُّ المولدِ.

يُنسَبُ نَسَبُ أبي سعيدٍ في قَبيلةِ تنوخَ العربيَّةِ اليمنيَّةِ، فإليها يَعودُ قومُهُ الَّذين استوطنوا حِمْصَ في بلادِ الشَّامِ، وعُدُّوا في عَرَبِها الَّذين لَبَّوا داعيَ الإسلامِ، يومَ فُتِحَتْ بلادُهم، وغدَتْ داراً مِن ديارِهِ.

وقد عُرِف أبو سعيدٍ هذا منذُ صِغَرِهِ بِلَقبِ سُحْنونٍ، وهو اسم لِطائرٍ يُوصَفُ بحِدَّةِ النَّظرِ والذَّكاءِ، وكان أحدُ أشْياخِهِ قد لقَّبَهُ بهذا؛ لِمَا عايَنَهُ فيه مِن شِدَّةِ الذَّكاءِ، وسَدَادِ الفَهْمِ، واسْتِواءِ التَّحصيلِ، وهي سِمَاتٌ لازمتْهُ منذُ كانَ يَتلقَّى معارِفَهُ الأُولى في كَتاتيبِ القَيْروانِ.

فلمَّا صارَ يَغْشى حِلَقَ العُلماءِ، ويُقبِلُ علَى أخذِ العِلْمِ مِن أفواهِ الرِّجالِ،

---

(1) القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، تح: علي عمر، القاهرة، مكتبة الثقافة الدِّينيَّة، 2008م، 1/ 615.

(2) انظر ترجمته في: **ترتيب المدارك**، 2/ 5، **ورياض النفوس**، 1/ 345، **والديباج المذهب**، 2/ 30، **ومعالم الإيمان**، 2/ 42، **ووفيات الأعيان**، 3/ 180.

(3) أبو العرب، محمد بن أحمد بن تميم، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، تح: علي الشَّابي وتميم اليافي، الدار التونسيَّة للنشر، 1966م، ص184.

كان بإفريقيةَ حينئذٍ «أكثرُ مِن ثلاثين[1] رجُلاً كلّهم لَقِيَ مالكَ بنَ أنسٍ، وسمِعَ منه»، فتهيَّأَ له أنْ يأخذَ العِلْمَ عنهم وعن غيرِهم كذلك، وفي وُسْعِنا أنْ نذكرَ مِن هؤلاءِ الرِّجالِ:

أخاه حبيبَ بنَ سَعيدٍ[2]، والبهلولَ بنَ راشدٍ، والعبّاسَ بنَ أشْرس، وعبدَ الله بنَ فروخ، وشقرانَ بنَ عليّ، ويحيى بنَ سلَّامٍ، وعبدَ اللهِ بنَ عمرَ بنَ غانمٍ، وعبدَ اللهِ بنَ أبي حسَّانَ، وأبا زيادٍ بنَ أبي زرعة الرّعيني، ومُعاويةَ بنَ أبي الفضلِ الصّمادحي، وأسدَ بنَ الفُراتِ، وعليَّ بنَ زيادٍ، وما مِن فقيهٍ مِن هؤلاءِ الفُقهاءِ إلَّا ولهُ تأثيرٌ في حياةِ سحنون العِلْميَّةِ والفِقهيَّةِ؛ ضَبْطاً لمسائلِ العِلْمِ، وإحكاماً لروايتِها، وعملاً بما علِمَ منها، واقتداءً بحياةِ العُبَّادِ والصُّلُحاءِ منهم، لكنَّ التّأثيرَ الأعمقَ إنَّما يلمَحُ في صلتِهِ بثلاثةٍ منهم، وهُم: البهلولُ بنُ راشِدٍ، وعليُّ بنُ زيادٍ، وأسدُ بنُ الفراتِ.

فأمَّا البهلولُ بنُ راشِدٍ[3] فرجلٌ شَهِدَ له عِلْيةُ العُلماءِ والفُضلاءِ بالعِلْمِ والورَعِ والانقطاعِ للعبادةِ، حتّى إنَّ الإمامَ مالكاً وصفَهُ بأنَّه «عابدُ بلدِهِ»[4]؛ ولذلك كانَ سحنونُ يَقتدي به في هذا الجانبِ، ويختلفُ إليه «يتعلَّمُ منه السَّمْتَ»، ويقول: «كان البهلولُ[5] رجلاً صالحاً، ولم يكن عندَه مِن العلمِ ما عندَ غيرِهِ، وإنّما اقتديتُ بِهِ في تركِ السَّلامِ على أهلِ الأهواءِ، كان الذّكرُ لرباحٍ، فلمَّا ماتَ صارَ لبهلولٍ، وما ذاك إلَّا مِن خَشيةٍ كانتْ فيه».

وأمّا عليُّ[6] بنُ زيادٍ فيُعدُّ مِن أحذقِ فقهاءِ وقتِهِ، ومِن المعدودينَ في رُواة

---

(1) الدّبّاغ وابن ناجي، **معالم الإيمان**، تح: عبد المجيد خيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2005م، 2/ 45.

(2) انظر: **ترتيب المدارك**، 2/ 5، و**معالم الإيمان**، 2/ 43، و**رياض النفوس**، 1/ 347.

(3) انظر ترجمته في: **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص126، و**رياض النفوس**، 1/ 200، و**ترتيب المدارك**، 1/ 442، و**الديباج المذهب**، 1/ 215، و**معالم الإيمان**، 1/ 223.

(4) **ترتيب المدارك**، 1/ 442.

(5) **ترتيب المدارك**، 1/ 442.

(6) انظر ترجمته في: **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص184، و**رياض النفوس**، 1/ 234، و**الديباج المذهب**، 2/ 92، و**ترتيب المدارك**، 1/ 436.

الموطَّأ، بل يُقال: هو أوّلُ مَن أدخلَ الموطّأَ إلى إفريقيةَ والمغربِ، وقدِ اتّخذَ عليُّ بنُ زيادٍ مدينةَ تونسَ دارَ إقامةٍ له بعدَ أن انتقلَ إليها مِن طرابلسَ؛ حيثُ نشأَ، وغَدا يُنسبُ إلى حيثُ أقام، ويُدْعَى عليَّ بنَ زيادٍ التّونسيَّ.

اتَّصلَ سحنونُ بعليِّ بنِ زيادٍ هذا بِناءً على توجيهٍ مِن شيخِهِ البهلولِ ابنِ راشدٍ الّذي زوَّدَهُ بكتابٍ إلى عليِّ بن زيادٍ يُوصيه، ويقولُ له: «إنّي كتبتُ إليك في شأنِ رجُلٍ يَطلبُ[1] العِلْمَ للهِ عزَّ وجلَّ».

فلمَّا وقفَ عليُّ بنُ زيادٍ على معنَى ما كَتبَ بهِ إليهِ البهلولُ في شأنِ هذا الّذي يطلبُ العِلْمَ للّهِ لا لغَيرِ ذلك، عزمَ علَى أنْ يُوليَهُ عِنايةً خاصَّةً، ويُفرِدَهُ بميزةٍ عَن أقرانِهِ في الطَّلبِ، فجاءَهُ الشَّيخُ نفسُهُ، وأقرأَهُ مُوطَّأَ مالِكِ بنِ أنسٍ.

وقد عرفَ سحنونُ لشيخِهِ عليِّ بنِ زيادٍ هذه العنايةَ الَّتي أوْلاهُ إيَّاها، فكانَ لا يُقدِّم عليهِ أحَداً مِن ذَوي الفضلِ والعلمِ، وإنّه ليقول في شأنِهِ: «ما أنجبتْ إفريقيةُ مِثلَ عليّ[2] بنِ زيادٍ».

وأمَّا أسدُ بنُ الفراتِ فإنَّ تأثيرَهُ في سحنونٍ يأتي مِن قِبَلِ أنَّهُ كانَ مِن تلاميذِ شَيخِهِ عليِّ بنِ زيادٍ، ومِن أقوالِ أسدٍ في ابنِ زيادٍ: «إنِّي لأدعو في أدبارِ صَلاتي لمعلميَّ، وأبدأُ بعليِّ بنِ زياد[3]؛ لأنّه أوّلُ مَن تعلَّمتُ منه العلمَ»؛ ثمَّ مِن قبل أنَّ سحنونَ بنَ سعيدٍ صارَ مِن تلاميذِ أسدِ بنِ الفراتِ، وذلك بعدَما قَدِمَ أسدٌ مِنَ المشرقِ، وقد لَقِيَ الإمامَ مالكاً، وتفقَّهَ بفقهِ أهلِ المدينةِ، ولَقِيَ أصحابَ أبي حنيفةَ، وغَدَا يُعَدُّ إذا عُدَّ مِنْ فُقَهاءِ الكوفةِ، وأظهرَ لطلَّابِ العلمِ في القيروانِ مِن المذهبينِ كِتاباً دَعاهُ الأسَديَّةَ، كانَ سحنونُ بنُ سعيدٍ في جُملةِ مَن قَرَأَهُ علَى أسَدٍ نفسِهِ.

هؤلاءِ هُم شُيوخُ سحنونَ بنِ سعيدٍ في[4] القيروان وما إليها، وأمَّا شيوخُهُ في

(1) **رياض النفوس**، 1/ 350، و**الديباج المذهب**، 1/ 161.
(2) **ترتيب المدارك**، 1/ 439.
(3) **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص220.
(4) انظر في شأن شيوخه: المالكي، **رياض النفوس**، 1/ 347.

مِصرَ فنَذكُرُ منهم: عبدَ الرّحمنِ بنَ القاسم (ت: 191هـ)، وعبدَ اللهِ بنَ وهبٍ (ت: 197هـ)، وأشهبَ بنَ عبدِ العزيزِ (ت: 204هـ)، وأصبغَ بنَ الفرجِ (ت: 225هـ)، وعبدَ اللهِ بنَ عبدِ الحكمِ (ت: 214هـ)، وطليبَ بنَ كامِلٍ (ت: 173هـ).

ونذكرُ مِن شيوخِهِ في المدينةِ: عبدَ اللهِ بنَ نافعٍ (ت: 186هـ)، وعبدَ الملكِ ابنَ الماجشون (ت: 212هـ)، ومعنَ بنَ عيسى بن يحيى (ت: 198هـ)، وأنسَ ابنَ عِياضٍ (ت: 200هـ)، والمغيرةَ بنَ عبدِ الرّحمنِ (ت: 188هـ).

وأمّا شُيوخُهُ في مكَّةَ فمنهم: سفيانُ بنُ عيينةَ (ت: 198هـ)، وعبدُ الرّحمنِ بنُ مهدي (ت: 198هـ)، ووكيعُ بنُ الجرَّاحِ (ت: 197هـ)، وحفصُ ابنُ غياثٍ (ت: 194هـ)، ويحيى بنُ سليمانَ (ت: 183هـ)، وأبو داودَ الطَّيالسي (ت: 203هـ)، وأبو إسحاق الأزرق (ت: 195هـ)، ويزيدُ ابنُ هارون (ت..).

ولا محالةَ أنَّ اتِّصالَهُ بهؤلاءِ الشُّيوخِ وأخذَهُ العِلْمَ عنهم قدِ اقْتَضَى رحلاتٍ إليهم أكسبتْهُ عُلوماً عِدَّةً، ودِرايةً واسعِةً بفقِهِ الأَثرِ وفِقْهِ الرّأْيِ، وقدرةً على تَولِّي الأُمورِ وإحكامِ التَّدبيرِ.

خَبَرُ رِحْلَةِ سُحْنون:

ومع ذلك فإنَّ المؤرِّخين وأصحابَ السِّيَرِ لا يتَّفقونَ على تاريخٍ محدَّدٍ لِرحلةِ سُحنونٍ نحوَ بلدانِ المشرقِ؛ لأخذِ العلمِ عَنِ الإمامِ مالِكِ بنِ أنسٍ، ولكنَّهم يتَّفقونَ على أنَّهُ لم تتهيَّأْ له فُرصةُ يَلتَقِي فيها بالإمامِ مالكٍ، ويأخذُ عنه ويَسمَعُ منه.

فابنُ فَرحون يقولُ: إنَّه «رَحلَ[1] في طلبِ العِلْمِ في حياةِ مالكٍ، وهو ابنُ ثمانيةَ عشرَ عاماً أو تسعةَ عشرَ»؛ أيْ: أنَّ رِحْلتَه هذهِ كانت عامَ: 178هـ أو عام: 179هـ، وهو قولٌ له سَنَدٌ يُقوِّيه مِن كلامِ محمَّدِ بنِ سُحنون، الّذي ذَكرَ أنَّ

---

(1) الديباج المذهب، 2/ 31.

أباهُ[1] رحلَ إلى مصرَ عامَ: 178هـ، وأنَّه التَقَى هُناك بأشهرِ تَلاميذِ مالِكٍ، الفقيهِ عبدِ الرَّحمنِ بنِ القاسِمِ، وكان هذا الفقيهُ وقتَها يَبعثُ إلى الإمامِ مالكٍ بمسائلَ في الفِقهِ، ويستقبلُ رَدَّ الإمام عليها، وحينَ سُئِلَ سُحنونُ يومئذٍ عمَّا منعَهُ مِنَ السَّمَاعِ مِن مالكٍ، قالَ: قلَّةُ الدَّراهم، وقال مرَّةً أُخرَى: «لَحَى[2] اللهُ الفَقْرَ فلولاهُ لأَدْركتُ مالِكاً»، قال ابنُ فرحون تَعْقيباً على ذلكَ: «فإنْ[3] صحَّ هذا فلَهُ رحلتانِ»، ثمَّ أمسكَ عن تَفْصيلِ القَوْلِ فيهما.

وتفصيلُ القَولِ فيما أحسَبُ أنَّ إحداهما تلك الّتي تحدَّثَ عنها ابنُهُ، وذكرَ فيما ذكرَهُ عنها أنَّ أباه كانَ في مصرَ «عندَ ابنِ[4] القاسم»، فإذا كانَ الأمرُ على ما قالَ، فلا بدَّ أنَّ رحلةَ أبيه انطلقتْ مِن القيروانِ قبل هذا التَّاريخِ، ولعلَّهُ كان يُوالي المسيرَ حِيناً، ويتوقَّفُ هُنا أو هُناك أحياناً، يُعلِّمُ النَّاسَ مِن جانبٍ، ويَتزوَّدُ بِمَا يُعِينه على مُواصلةِ الرَّحيلِ مِن جانبٍ آخرَ، وهو ظنٌّ لا نُرتِّبُهُ على مُجرَّدِ قولِهِ: «لحى اللهُ الفقرَ فلولاه لأدركتُ مالكاً»، يومَ تَناهَى إليه خبرُ وَفاةِ مالكٍ فيما يبدو، بل نرتِّبهُ عليه وعلى ما نقلَهُ العَيَّاشي عَن شيخِهِ محمدِ بنِ مساهلٍ عَن بعضِ المشائخِ أنَّ الإمامَ سحنونَ بنَ سعيدٍ أقامَ في أجدابيةَ يُدرِّس في مسجدِها الجامعِ «ثلاثَ سنين»[5]. وسواءً امتدَّ مقامُهُ فيها فاستغرقَ ما ذُكِرَ، أمْ كان أقلَّ مِن ذلك، فلعلَّ حاجتَهُ إلى المالِ مِن الأسبابِ الَّتي دعتْهُ إلى الإقامةِ في هذه المدينةِ، الّتي سيُقيمُ فيها مرّةً أُخرى، وهو في طريقِهِ إلى القيروان عائِداً مِن رحلتِهِ الثَّانيةِ.

---

(1) **ترتيب المدارك**، 2/ 6. وفي **طبقات علماء إفريقية وتونس**: «وكان خُروجه في طلب العِلْم أوّل سنة ثمان وثمانين ومائة»، ص185.

(2) **ترتيب المدارك**، 2/ 6، وفيه يقول سحنون نفسه: «كنت عند ابن القاسم وجوابات مالك ترد عليه».

(3) **الديباج المذهب**، 2/ 31.

(4) ونقل ابن خلكان أنَّ سحنوناً كان يقول: «قبّح الله الفَقْر أدركنا مالكًا، وقرأنا على ابن القاسم»، **وفيات الأعيان**، تح: إحسان عبّاس، بيروت، دار الثقافة، 3/ 181.

(5) رحلة العياشي، نقلًا عن **ليبيا في كتب الجغرافية والرّحلات**، اختيار وتصنيف: محمد يوسف نجم، وإحسان عبّاس، بنغازي، دار ليبيا للنشر والتَّوزيع، ص219.

وفي كلِّ الأحوالِ فإنَّنا لا نعرفُ إن كانَ مضى في ترحالِهِ شَرقاً قاصداً بلادَ الحجازِ، أو أنَّهُ بَقِيَ في مِصرَ يَدرُسُ على أشياخِها، ويأخذُ العلمَ عَن كِبارِ تلاميذِ مالكٍ، بعدَما حالَ النَّعِيُّ بينَهُ وبينَ أخذِ العلمِ عَن مالكٍ نفسِهِ؛ ليعودَ أدراجَهُ مِن بعدُ إلى القَيْروانِ.

على أنَّ الرُّواةَ يَتَحدَّثونَ عمَّا يُسايرُ هذا التَّصوُّرَ الذي نعرضُهُ، ويذكرونَ أحداثَ رحلةٍ يُوافقُ تاريخها سنةَ (185هـ)، قال هو نفسُهُ عنها: «خرجتُ إلى ابنِ القاسم وأنا ابنُ خمسٍ وعشرينَ سنةً، وقَدِمْتُ إلى إفريقيةَ ابنَ ثلاثينَ سنةً» ومن سياقِ أحداثِها عرفنا أنَّهُ أخذَ العلمَ في أثنائِها على مَشاهيرِ تلاميذِ مالكٍ مِن المصريِّينَ، وعَمَّن كانَ في مصرَ مِن تلاميذِهِ المدنيِّين، وحَظِيَ وهو هُناك بأداءِ فريضةِ الحجِّ سنةَ (188هـ) صُحبةَ ابنِ القاسمِ[1]، وابنِ وهبٍ، وأشهبَ، وشَرَعَ وقتَها في عرضِ كتابِ الأسديَّةِ على ابنِ القاسم، وعُنِيَ بتَهذيبِهِ وتَبويبِهِ، ومُراجعةِ مسائلِهِ، حتَّى إذا استقامَ له ذلك صنَّفَ هو كتابَ المُدوَّنةِ الَّذي صارَ مُعتمدَ المالكيَّةِ بعدَ الموطَّأِ، وخبرُ ذلك نسوقُهُ فيما يلي:

أَصْلُ المُدوَّنةِ:

بُنِيتِ المُدوَّنةُ على أصلٍ سابقٍ هو كتابُ الأسديَّةِ، ويُنسَبُ هذا الأصلُ إلى مُؤلِّفِهِ وجامِعِهِ أسدِ بنِ[2] الفُراتِ، الَّذي تفقَّهَ بفقْهِ عليِّ بنِ زيادٍ، ثمَّ ارتحلَ إلى المَشْرقِ، واتَّصلَ بالإمامِ مالكٍ، وسَمِعَ منه الموطَّأَ وغيرَهُ، ثم مضَى إلى العراقِ، فلَقِيَ هُناك أصحابَ أبي حنيفةَ: أبا يوسفٍ، وأسدَ بنَ عمروٍ، ومحمدَ ابنَ الحسنِ، الذي انعقدتْ صلتُهُ بهم، حتَّى غَدا يُذكرُ في أصحابِهِ، ويُعَدُّ إذا عُدَّ أصحابُ الرَّأْيِ منهم.

ثم غادرَ العراقَ إلى مصرَ بعدَ وفاةِ الإمامِ مالكٍ، فوَجَدَ أصحابَ مالك بوفرِهم، وكان يحملُ معه أسئلةً دوَّنَها على مذهبِ أبي حنيفةَ، وأحَبَّ أنْ

(1) **رياض النّفوس**، 1/ 349.

(2) انظر ترجمته في: **ترتيب المدارك**، 1/ 608، و**رياض النّفوس**، 1/ 254، و**معالم الإيمان**، 2/ 3.

يُجيبَهُ أصحابُ مالكٍ على مذهبِ مالِكٍ فيها، فأجابَهُ منهم عبدُ الرَّحمنِ ابنُ القاسم، فما كانَ عنده فيما سُئِلَ عنه سمَاعٌ مِن مالكٍ، قال: سمعْتُ مالكاً يقولُ كذا وكذا، وما لم يكنْ عندَهُ مِن مالكٍ سماعٌ فيه، قال: لم أسمَعْ منه في ذلك شيئاً، وبلغني أنّهُ قالَ فيها: كذا وكذا، حتَّى أكملَها، فدوَّنَ أسدٌ مِن ذلك ستّينَ كتاباً سمَّاها الأسديَّةَ، ثم دَفَعَ إليه ابنُ القاسم سماعَهُ مِن مالكٍ وقال له: انظرْ في هذا الكتابِ، فما خالفَهُ ممَّا أجبتُكَ فأَسْقطْهُ، فلمَّا قَدِمَ أسدٌ بها إلى القيروان أظهرَها للنَّاسِ، وأسمعَهم إيَّاها، فتلقَّاها عنه خلْقٌ كثيرٌ، كان منهم سُحنونُ بنُ سعيدٍ، ومحمدُ بنُ رُشَيْدٍ، وقد كانا يكتبانِها، وتَضمُّ حلقةُ الإقراءِ نفَراً يميلونَ إلى الفِقهِ الحنفيِّ المؤسَّسِ على الرَّأيِ المُجرَّدِ عَن[1] الإسنادِ إلى الحديثِ، وتضمُّ آخرينَ يميلون إلى الفِقهِ المؤسّسِ على الأثرِ مِن غيرِ إغراقٍ في الرّأيِ والافتراضِ؛ ولذلك كانَ أسدٌ يُلبِّي رغبةَ هؤلاءِ وهؤلاءِ، فإذا سَرَدَ أقوالَ الأحنافِ، يقول له مشايخُ يُجالسونَهُ، يذهبون مذهبَ أهلِ المدينةِ: أوْقِدِ المصباحَ[2] الثّاني يا أبا عبدَ اللهِ، فيَسْردُ أقوالَ المدنيينَ.

وهكذا كانَ أسدٌ يُقدِّمُ لطُلَّابِهِ فِقْهاً تمتزِجُ فيه آراءُ العراقيِّينِ وطرائقُهم كذلك بآراءِ المدنيِّين وطرائِقِهم أيضًا، وهو فعلٌ مفيدٌ حقّاً، ولكنَّهُ كانَ يُواجَهُ بشيءٍ مِنَ الاعتراضِ؛ لمُخالفتِهِ لما تألفُهُ جمهرةٌ مِنَ النَّاسِ، يعني الفِقهُ، عندَها أقوالَ مالكٍ، وترجيحاتِه، وسمَاعَ تلاميذِهِ منه.

تَدْوينُ المُدوَّنةِ:

لمَّا كانتِ الأسديَّةُ عَمَلاً تَولَّاهُ أسدُ بنُ الفُراتِ بمنهجِهِ العقليَّ وأسئلتِهِ الّتي وضعَها مِن كُتُبِ أبي حنيفةَ، وشاركَهُ في ذلك ابنُ القاسمِ بجواباتِهِ الّتي هي سماعاتُهُ مِن أقوالِ مالكٍ، أو ما أضافَهُ هو إليها، فإنَّ بعضَ النَّاسِ تَلقَّوا ما في الأسديَّةِ بشيءٍ مِنَ الإنكارِ وعدمِ الرِّضا، وقالوا لأسَدٍ: «جئتَنَا بأَخالُ،

(1) محمد إبراهيم علي، **اصطلاح المذهب عند المالكية**، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلاميَّة، 2002م، 85.

(2) **رياض النّفوس**، 1/ 297.

وأَظُنُّ[1]، وأحْسِبُ، وتركتَ الآثارَ، وما عليهِ السَّلَفُ»، مِن هذا الملحظِ فكَّرَ سحنونُ بنُ سعيدٍ في تهذيبِ الأسديَّةِ وتنقيحِها بما يَتَلاءَمُ معَ المنهجِ الأَثَرِيِّ؛ حتَّى تكونَ «مالكيَّةُ الفقهِ[2] والمنهجِ»، وقرَّرَ أنْ يعودَ بها إلى مَن أملَى فِقْهَها، وهو عبدُ الرّحمنِ بنُ القاسم؛ إذْ يَبدو مِنَ العَسيرِ القيامُ بهذهِ المُهمَّةِ دونَ العَوْدةِ إليه، وهو أثبتُ مَنْ رَوَى عن مالكٍ، وأدْرَى أصحابِهِ بمُختلفِ قَولِهِ.

الشُّروعُ في التَّدوينِ:

هكذا عزمَ سحنون على تهذيبِ وتبويبِ كتابٍ سيغْدو في صُورتِهِ المُهذَّبةِ المُنقَّحَةِ أكثرَ الكتبِ اعتماداً عندَ المالكيَّةِ، ولكنَّ ابنَ القاسم لم ينشطْ لهذا الفعلِ إلَّا بعدَ أنْ كاشفَهُ سحنون مُكاشفةَ الفَقيهِ للفَقيهِ[3]، يومَ جمعَهُما اللِّقاءُ، وحينَها طلبَ سحنونٌ مِن ابنِ القاسم أنْ يُوضِّحَ له ما أَشْكَلَ عليه وعلى غيرِهِ في الأسديَّةِ، وأنْ يُعيدَ النَّظرَ فيها تصحيحاً وترجيحاً؛ ليغدُو الكتابُ في صُورتِهِ الجديدةِ أوْفَى أصالةً في بابِهِ، وأكثرَ التزاماً بأقوالِ مالك وأصحابِهِ، وقالَ لابنِ القاسمِ: «ما وقفْتَ عليه[4] من قول مالك كتبتَه، وما لم تَقفْ عليه تركتَهُ، وتكلّمتَ فيه بما يظهرُ لك مِن ذلك، واللهُ يُعينُكَ».

صُورَةُ المُدوَّنَةِ:

على هذا النَّحْوِ مَضَى ابنُ القاسِمِ يُظهِرُ الكتابَ الَّذي شاركَ في إعدادِهِ سابقاً، ويُخرِجُهُ إخْراجاً آخرَ، فأسقطَ مِنَ الأسديَّةِ ما كان يَشُكُّ فيه مِنْ قولِ مالكٍ، ورَجَعَ عَن بعضِ ما أجابَ به أسدُ بنُ الفراتِ، وعادَ بها سحنونٌ إلى القيروانِ بعدَ أنْ «هذَّبَها[5]، وبَوَّبَها، ودَوَّنَها، وأَلحقَ فيها مِنْ خِلافِ كِبارِ

(1) ترتيب المدارك، 1/ 614.
(2) اصطلاح المذهب عند المالكية، ص119.
(3) ترتيب المدارك، 1/ 614
(4) رياض النفوس، 1/ 263.
(5) ترتيب المدارك، 1/ 615.

أصحابِ مالكٍ ما اختارَ ذِكرَهُ، وذَيَّلَ أبوابَها بالحديثِ والآثارِ، إلَّا كتباً منها مُفرَّقةً، بَقِيَتْ على أصلِ اختلاطِها في السَّمَاعِ، فهذه هي كتبُ سُحنون المُدوَّنةُ المُختلِطةُ». بمعنى أنَّ المُدوَّنةَ أُطْلِقَتْ على الأجْزاءِ الَّتي نظَّمَها سحنونٌ مِنَ الأسديَّةِ، وأنَّ المُختلِطَةَ أُطْلِقَتْ علَى الأجْزاءِ الَّتي لم يَتَهَيَّأْ له أنْ يُنظِّمَها في المُدوّنةِ، ولكنْ بَقِيَتْ هذه وهذه أصل المذهبِ، وأمَّا ابنُ خُلْدونٍ فيَعْزُو تَسْميتَها بالمُدوَّنةِ والمُختلِطَةِ إلى اختلاطِ المسائلِ في الأبوابِ، قالَ: واتَّبَعَ النَّاسُ «مُدوَّنةَ[1] سحنونٍ على ما كانَ فيها مِنِ اخْتِلاطِ المسائِلِ في الأبوابِ، فكانَتْ تُسَمَّى المُدوَّنةَ والمُختلِطَةَ».

زمَانُ المُدوَّنةِ:

قالَ سحنون: «خرجتُ إلى ابنِ القاسمِ[2] وأنا ابنُ خمسٍ وعشرينَ سنةً، وقَدِمْتُ إلى إفريقيةَ ابنَ ثلاثينَ سنةً»، لا محالَةَ أنَّ التَّوجُّهَ إلى ابنِ القاسمِ دونَ غيرِهِ مِن جلَّةِ تَلاميذِ مالكٍ المصريِّينَ والمدنيِّينَ، وأنَّ ضبطَ هذا التَّوجُّهِ بِسَنواتِ عُمرِ صاحبِهِ خُروجاً إلى ابنِ القاسمِ وعَوْدتِهِ منه، دونَ ضبطِهِ بالتَّاريخِ الّذي يُوافِقُهُ، وهو سنةُ (185هـ)، إنَّما هو في حقيقةِ مَعْناهُ تاريخٌ لحدَثٍ غَيَّرَ واقعاً وأَنشأَ واقِعاً.

نَصَّ على هذا المَعْنَى بعبارةٍ أوضحَ وأشملَ محمدُ بنُ حارثٍ، ونَقَلَ ذلك عنه القاضي عِياضٌ، فقالَ: «كانتْ إفريقيةُ قبلَ رحلةِ[3] سحنونٍ قد غمَرَها مذهبُ مالكِ بنِ أنسٍ؛ لأنَّهُ رَحَلَ إليها أكثرُ مِنْ ثلاثينَ رجُلاً، كلُّهم لَقِيَ مالكَ ابنَ أنسٍ وسَمِعَ منه. . . ثُمَّ قَدِمَ سحنونٌ بذلك المذهبِ، واجتمعَ له معَ ذلك فضلُ الدِّينِ، والعقلِ، والوَرَعِ، والعَفافِ، والانقباضِ، فباركَ اللهُ فيه للمسلمينَ، فمالَتْ إليهِ الوجوهُ، وأحبَّتْهُ القلوبُ، وصارَ زمانُهُ كأنَّهُ مبتدأٌ قدِ امَّحَى ما قبلَهُ».

(1) مقدمة ابن خلدون، ص333.
(2) الديباج المذهب، 2/ 32.
(3) ترتيب المدارك، 2/ 11.

ما يُثيرُ الاهتمام في هذا النَّصِّ ويَدعو إلى التَّأمُّلِ أنْ يُوصَفَ سُحنونٌ بأنّهُ قادِمٌ على إفريقيّةَ مِن رِحْلتِهِ هذهِ، لا بمجرّدِ سَماعاتٍ وجَواباتٍ مِن ابنِ القاسمِ تلميذِ مالكٍ، وإنَّما بمذهبٍ قِيلَ عنه بإشارةِ البُعْدِ: «ثُمَّ قَدِمَ سُحنونٌ بذلك المذهبِ»، فكأنَّ زمانَهُ بعدَ رحلتِهِ «مبتدأٌ قدِ امَّحَى ما قبله»، فَلا نِزاعَ في أنَّ الزَّمانَ الَّذي امَّحَى هو زمانُ الأَسَديَّةِ، وأنَّ الزَّمانَ الّذي ابتدأَ إنَّما هو زمانُ المُدوَّنَةِ؛ إذْ كانتْ أُصولُ الأسديَّةِ مؤلَّفةً على مذهبِ[1] «أهلِ العِراقِ»، فأعْرَضَ النَّاسُ في إفريقيةَ والأندلُسِ عنها، وانتقدُوا صاحبَها؛ لأنَّهُ تركَ الآثارَ وما عليهِ السَّلَفُ.

سَمَاعُ المُدوَّنةِ في أَجْدابيةَ:

وفي أثناءِ إقامةِ سُحنونٍ في مِصْرَ سَمِعَ مَمَّن كانوا فيها مِنَ المدنيِّينَ[2]، وسمِعَ مِن ابنِ القاسمِ، وابنِ وهبٍ، وعبدِ اللهِ بنِ عبد الحَكَمِ، وأشهبَ، وطُلَيْبِ ابنِ كامِلٍ، وغيرِهم، ثمَّ عادَ مُنصرفاً إلى القيروانِ، فأقامَ وهو في الطَّريقِ إليها في مدينةِ أجدابيةَ، وقال متحدِّثاً عَن ذلك: «أخذَ[3] عنِّي سنةَ 191هـ العلمَ أهلُ أجدابيةَ»، ولعلَّ ذلك كانَ في مسجدِها الجامعِ، الّذي صارَ يُطلَقُ عليه فيما بعدُ اسمَ مسجدِ سحنونٍ، وقد أوردنا مِن قبلُ نقلَ العيَّاشي صاحبِ الرِّحلةِ المعروفةِ عَن شيخِهِ محمدِ بنِ مساهلٍ، عن بعضِ المشايخِ: «أنَّ الإمامَ[4] سحنوناً كانَ مُدرِّساً بهذا المسجدِ ثلاثَ سنين» وأومأنا إلى أنَّ ما نُقِلَ عَنِ ابنِ مساهلٍ يُمكنُ حَمْلُهُ على إقامتِهِ فيها حينَ مَرَّ بها في رحلتِهِ الأُولى.

ولا عجبَ أنْ يُقيمَ الإمامُ سحنونٌ في هذه المدينةِ غيرَ مرَّةٍ، فقد وردَ فيما نقلَهُ الدُّكتورُ عبدُ الهادي التّازي عن رِحلةِ الوَزيرِ المغربي الإسحاقي، أنَّه

(1) **شجرة النور الزكية**، ص62.

(2) **ترتيب المدارك**، 2/ 6.

(3) **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص186.

(4) رحلة العياشي، نقلًا عن **ليبيا في كتب الجغرافية والرّحلات**، ص219.

قال: «وجُزْنا[1] على أجدابيةَ، ويُقالُ إنَّها بلدُ الإمامِ سُحنونٍ، ومنها انتقلَ إلى القيروانِ، وبها مِحْرابٌ يُزارُ، يقالُ: إنَّهُ صلَّى فيه الإمامُ المذكورُ»، وسواءً أكانتْ بلادَهُ، أم كانتْ غيرَ بلادِهِ، فلا منازعةَ في أنَّ ثَمَّةَ أسباباً جعلتْهُ يُقيمُ فيها، ويُلقي دروسَهُ في مسجدِها الجامعِ، ويَعُدُّ ذلك واقعةً مُهمَّةً، يُحدِّثُ بها، وتُرْوَى عنه، وتُوثَّقُ بينَ مُهمَّاتِ الحوادِثِ والوقائعِ.

فهل يَعني هذا شُروعاً في عَرْضِ المُدوَّنةِ للسَّماعِ، واتِّباع ما وَرَدَ فيها، وأنَّ الشُّروعَ في ذلك بَدَأَ مِن مسجدِ هذه المدينةِ، وإيذاناً بأنَّ المُدوَّنةَ صارتِ الكتابَ المعتمدَ بعدَ الموطَّأِ، بعدَما جُرِّدَتْ عن الأصلِ الّذي أُخِذَتْ عنه؟ فإنْ سَلِمَ ما قَدَّرْناهُ، فَيَنبغي أنْ نُفسِّرَهُ بأنَّ مدينةَ أجدابيةَ كانت في نظرِ الإمامِ سُحنونٍ مَكاناً صالحاً لاختبارِ الإقبالِ على المُدوَّنةِ بِوَصْفها كِتاباً أُعِدَّ لِيَكونَ مُعتمدَ مَالكيَّةِ أهْلِ الغَرْبِ الإسلاميِّ، وذلك قبلَ أنْ يُقْبِلَ على القَيْروانِ به، ويَعرِضَهُ في وَسطٍ أكثرَ تَنوُّعاً وإقبالاً على العِلْمِ، وأشَدَّ جُرْأةً على النَّقْدِ والتَّمْييزِ، والقَبولِ والرَّفْضِ لكلِّ ما يُخْتارُ أو يُفرضُ فَرضاً.

ونُضيفُ إلى ما ذَكَرْناهُ أمراً آخرَ، وهو أنَّ مدينةَ أجدابيةَ تَقَعُ على مُلتقَى الطُّرقِ، بينَ الشَّمالِ والجَنوبِ، والشَّرقِ والغَرْبِ، وموقعُها هذا قد يُهَيِّئُهَا لِأَنْ تَكونَ مَلاذاً آمِناً، دائماً أو مؤقّتاً، لكلِّ مَنْ يَبحَثُ عَن ذلك مِنَ الجَهْميَّةِ، والخَوارجِ، والرَّوافِضِ، والمُرجِئَةِ، وكانَ سُحنونُ مَعْنيّاً بمُطاردةِ هؤلاءِ، وتَفريقِ حِلَقِهم، وإنكارِ بِدَعِهم، فلعلَّهُ وجَدَ فيها شَبَهاً مِنَ القيروانِ مِن هذه النّاحيةِ، وألفَى فيها جماعةً أو جماعاتٍ منهم، فسعَى إلى تشريدِهم، وإظهارِ باطلِهم، وتثبيتِ دَعائمِ المذهبِ المالكيِّ، وفاقاً لما هو قائمٌ في وعيِهِ، ولمَا هو مُثْبَتٌ في المُدوَّنةِ.

ويَسيرٌ مِنْ بعدَ ذلك أنْ نُفسِّرَ إقبالَ الأجدابيِّينَ في ذلك الحِينِ على أخذِ معارِفِهم الفِقْهيَّةِ عَن مالكيَّةِ القيروانِ، دونَ مالكيّةِ مِصْرَ، وهُم أقربُ إليهم داراً وجِواراً.

---

(1) عبد الهادي التّازي، **بين المغرب وليبيا، ليبيا من خلال رحلة الوزير الإسحاقي**، ليبيا، المؤسّسة العامّة للثقافة، 2008م، ص180.

المدوّنَةُ عِنْدَ أهْلِ العِلْمِ:

وحينَ وافَى سُحنونُ مجالِسَ أهْلِ العِلْمِ في القيروانِ تَوافَدَ عليه الطُّلَّابُ لِسَماعِها ورِوايَتِها، فَرَواها عنه فيما يقالُ نحو سبعمائة[1] رجُلٍ، صارَ كثيرٌ منهم مِن مَشاهيرِ الفُقهاءِ والرُّواةِ والعُبَّادِ، وكلُّهم انتفَعَ بعلمِهِ، وعُرِفَ بصُحْبتِهِ، كالفقيهِ العابدِ الوَرِعِ عبدِ الجبَّارِ بنِ خالدٍ السّرتيِّ، الذي كانَ سُحنونٌ «ينتظِرُهُ حتَّى[2] يَحْضُر، فإذا حَضَرَ أمَرَ القارِئ فَقَرَأ»، وكالفقيهِ سَعيدِ بنِ عبَّادٍ السّرتي، الذي قال في شأنِهِ عبدُ الجبَّارِ بنُ خالدٍ: «كُنَّا نَخْتَلِفُ إلى[3] سحنونٍ في جماعةٍ، فكانَ - واللهِ - سَعيدٌ خَيرَنا».

ولقدَ كانَ سحنونُ يُغري أهلَ العِلْمِ بالمُدوَّنةِ، ويقول: «عليكمْ بالمُدوَّنةِ[4] فإنَّها كلامُ رجلٍ صالحٍ وروايتُهُ»، فكانوا يُقدِّمونَها على غيرِها، ويَعدُّونَها أصلَ عِلْمِ المالكيِّينَ بعدَ الموطَّأِ، وليسَ لديهم «بعدَ كتابِ[5] اللَّه كتابٌ أصحُّ مِنْ موطَّأِ مالكٍ رحمه اللهُ، ولا بعدَ الموطَّأِ ديوانٌ في الفِقهِ أفْيَدُ مِنَ المُدوَّنةِ، والمُدوَّنةُ هي عندَ أهلِ الفقهِ كَكِتابِ سِيبويهِ عندَ أهْلِ النَّحْوِ، وككتابِ أقليدسَ عندَ أهْلِ الحِسابِ».

ولعلَّ أيَّ كتابٍ مِن كُتُبِ المذهبِ لم يَنَلْ مِنْ تَعَلُّقِ أهْلِ العلمِ به ما نالتْهُ المُدوَّنةُ، فقدَ حَفِظَها عَن ظَهْرِ قَلْبٍ عَدَدٌ وافِرٌ مِنَ الفُقهاءِ، فَذَكَروا أنَّ أبا القاسِمِ السّيوري أمْلاها[6] مِن حِفْظِهِ لَـمَّا فُقِدَتْ ذاتَ مرَّةٍ مِنَ القَيروانِ، وأنَّها كُتِبَتْ مِنْ حِفْظِ عبدِ اللهِ بنِ عيسَى التَّادلي، بعدَ أنْ أَحْرَقَ الموحِّدونَ كُتبَ الفُروعِ، وكانتِ المُدوَّنةُ فِيما أُحْرِقَ منها.

---

(1) **معالم الإيمان**، 2/ 52، وشجرة **النّور الزّكية**، ص69.

(2) **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص154.

(3) **ترتيب المدارك**، 2/ 209.

(4) نفسه، 1/ 616.

(5) أبو الوليد محمد بن رشد الجدّ، **المقدّمات الممهّدات**، تح: سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، 1988، 1/ 44-45.

(6) **معالم الإيمان**، 3/ 186.

ولِعِظَمِ عِنايةِ العُلماءِ بالمُدوَّنةِ اتَّخذوها مُبكِّراً موضوعاً لمؤلَّفاتٍ انتحَوا بها مَنْحَى الاخْتِصارِ والتَّرتيبِ والتَّهذيبِ، وقد أحصيْنا مِنْ تَصانيفِهِم في اخْتِصارِها حَتَّى الحُدودِ الزَّمنيَّةِ لهذا البحْثِ أكثرَ مِن سبعةَ عشَرَ مُخْتصراً. فكيفَ صارَتِ المدوَّنةُ مَوْضوعاً للاخْتِصارِ؟

بَوادِرُ الاخْتِصارِ:

مُذ غدَتِ المُدوَّنةُ القُطْبَ الذي يدورُ حولَهُ الدَّرسُ والفُتْيا والتَّأليفُ، استبانَ لِذَوي الرَّأْيِ والفضلِ مِنَ العلماءِ، أنَّ استصفاءَ مسائلِ العلمِ منها عَسيرٌ على المبتدئينَ مِن طلَّابِ العلمِ، وعلى غيرِهم ممَّن تقدَّمتْ له معرفةٌ غيرُ متَّسعَةٍ بفقهِ المسائلِ والأسمعةِ؛ لِتَشعُّبِ ما يُعْرَضُ فيها مِن ذلك، وأنَّ في اختصارِها من بسطها نفْعاً وعَوْناً على تحصيلِ الفُروعِ مِنَ الأُصولِ، وتَجاوباً معَ هذا المَلْحظِ ظهرتْ للمُدوَّنةِ اختصاراتٌ أدركَ مُختصرُوها سحنونَ بنَ سعيدٍ (ت: 240هـ)، وهو صاحِبُ المدوَّنةِ نفسُهُ، نذكرُ منهم: أبا زيدٍ[1] بنَ أبي الغمرِ (ت: 234 هـ)، ومحمدَ[2] بنَ عبدِ الرَّحيم البرقيّ (ت: 249هـ) ومحمدَ ابنَ[3] عبدِ اللهِ بن عبد الحكمِ (ت: 268هـ).

ثمّ تَوالَتِ اخْتصاراتُها بعدَ ذلك، فاختصرَها: إبراهيمُ[4] بنُ عجنّس الزّيادي (ت: 273هـ)، وحمديسُ[5] بنُ إبراهيمَ اللَّخمي (ت: 299هـ)، وفضلُ[6] بنُ سلمةَ بن جريرٍ الجهني (ت: 319هـ)، ومحمدُ بنُ[7] عبدِ اللهِ بن عيشون (ت: 341 هـ)، ومحمدُ بنُ رباحٍ[8] بن صاعدٍ (ت: 358 هـ)، ومحمدُ

---

(1) **ترتيب المدارك**، 1/ 161.
(2) نفسه.
(3) نفسه.
(4) نفسه، 2/ 496.
(5) نفسه، 2/ 386.
(6) **الديباج المذهب**، 2/ 137.
(7) **ترتيب المدارك**، 3/ 339.
(8) **ترتيب المدارك**، 3/ 211، 339، 317، 247.

ابنُ[1] عبدِ الملكِ الخولاني (ت: 364 هـ)، وإسماعيلُ[2] بنُ إسحـــاقٍ القيسيّ (ت: 384 هـ)، وعبدُ اللهِ[3] بنُ أبي زيدٍ القيروانيّ (ت: 386 هـ) وعبيدُ[4] اللهِ ابنُ فرجٍ الطوطالقي (ت: 386 هـ)، وخلفُ[5] بنُ أبي القاسم البراذعي (ت: بعد سنة 386 هـ)، ومحمدُ بنُ[6] عبدِ اللهِ بنِ أبي زمنين (ت: 399 هـ)، وإبراهيمُ ابنُ[7] محمدِ بنِ شنظير (ت: 401هـ)، وعبيدُ[8] اللهِ بنُ محمدِ بن مالك أبو مروان (ت: 460هـ)، وأبو الوليدِ[9] سليمانُ بنُ خلفٍ الباجيّ (ت: 474هـ).

ثمَّ مَضَتْ مُختصراتُها تَتَابعُ ظُهوراً، حتَّى إنَّ اللَّخميَ واسمُهُ عليٌّ[10] بنُ محمدٍ الرّبعي (ت: 478هـ)، تَتَبَّعَ عددَ مُختصراتِ المُدوَّنةِ إلى وقتِهِ الذي هو داخلٌ في مجالِ عِنايتِنا، فذكَرَ أنَّ المُدوَّنةَ اخْتُصِرَتْ «نحواً مِن[11] اثنينِ وثلاثينَ اختصاراً ليسَ فيها أحسنُ مِنَ المُهذَّبِ للباجيّ».

الاخْتِصارُ ومَراتِبُ التَّلْقينِ:

ولا تعقيبَ علَى ما يقولُهُ اللَّخْميُّ عن مُختصرِ الباجيِّ؛ فهو مُعتمدُ القومِ، والمِثالُ المقبولُ في مزجِ اصطلاحِ[12] العِراقيِّينَ باصطلاحِ القَرويِّينَ، وهُم جميعاً من فقهاءِ المذهبِ المالكيِّ؛ ولكنَّنا آثَرنا أنْ نُوجِّهَ نَظَرَنا إلى عملٍ آخرَ أسبقَ منه، هو عملُ ابنِ أبي زيدٍ القيروانيِّ في اختصارِهِ للمدوّنَةِ؛ لأنَّنا نَعُدُّهُ

(1) نفسه.
(2) نفسه.
(3) نفسه.
(4) ابن شكوال، خلف بن عبد الملك، **كتاب الصّلة**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م، 1/ 300.
(5) **ترتيب المدارك**، 3/ 455.
(6) **كتاب الصّلة**، 1/ 91-92.
(7) **ترتيب المدارك**، 3/ 502.
(8) **ترتيب المدارك**، 3/ 636، و**الديباج المذهب**، 1/ 439.
(9) **ترتيب المدارك**، 3/ 623، و**كتاب الصّلة**، 1/ 200.
(10) **ترتيب المدارك**، 3/ 616، و**الديباج المذهب**، 2/ 104، و**معالم الإيمان**، 3/ 200.
(11) **اصطلاح المذهب عند المالكية**، ص307.
(12) **ترتيب المدارك**، 3/ 625.

مِثالاً لرؤيةٍ مُبدعةٍ خلَّاقةٍ، تَسْتوحي غاياتٍ معرفيَّةً وتربويَّةً، يَنتظِمُها فعلٌ منهجيٌّ يُوثِّقُ صِلةَ تأليفِ الكتبِ بِتَلقِّي العلومِ للمُتعلِّمينَ، وضرورةِ حُصولِهِ في «ثلاثِ تكراراتٍ»[1]، وحصرِهِ في مجاليْ الاختصارِ والاتِّساعِ، وهو نهجٌ يَقْضي بوضعِ الكتبِ ابتداءً على السَّعَةِ والشُّمولِ، وعادةً ما يُدْعَى الكتابُ إذا وُضِعَ هذا الوضعُ باسمِ الكتابِ الكبيرِ، ومِنْ هذا الكتابِ الكبيرِ[2] يُجرَّدُ كتابٌ أصغرُ، وآخرُ أوسطُ.

بَيْدَ أنَّ ابنَ أبي زيدٍ ألَّفَ كتبَهُ الثَّلاثةَ: الرِّسالةَ، ومُختصرَ المُدوَّنةِ، والنَّوادِرَ والزِّياداتِ على ما في المُدوَّنةِ مِن غيرِها منَ الأُمَّهاتِ، لا على هذا النَّحوِ مِنَ التَّجريدِ واستخراجِ كتابٍ مِن صُلْبِ كتابٍ، بل ألَّفَ كُلَّ كتابٍ منها على حِدَةٍ، مِن غيرِ أنْ يُخالِفَ مَبْدأَ التَّدريجِ في سَوقِ مَسائِلِ العلمِ، وهو يَترقَّى بها مِن كتابٍ إلى كتابٍ، شيئاً بعدَ شَيءٍ، حتَّى استوفَى بها أبعدَ غاياتِ التَّوسُّعِ والتَّرقِّي في كتابِهِ الموسوعيِّ النَّوادِرِ والزِّياداتِ.

الأَصْلُ، مُوافَقَتُهُ ومُخالفَتُهُ:

مِن حَقائقِ القولِ أنَّنا لا نمتلِكُ نَهْجاً ثابتَ المعالمِ يُحدِّدُ ما يَنْبغي أنْ يَكونَ عليه اختصارُ الكتبِ والموسوعاتِ، مِن جِهةِ مُوافقةِ الأصلِ المُختصرِ ومُخالفتِهِ، وكُلُّ ما يُمكنُ التَّحقُّقُ منه أنَّ المُخْتَصِرَ يُمارِسُ فِعْلاً كِتابيّاً، وأبعدَ ما يَصبو إليه طموحُهُ أنْ يَسْتوعبَ الأصلَ الـمُخْتَصَرَ مادَّةً ومَضْموناً، وأنْ يُوجِزَ هذا المضمونَ صِياغةً وأُسلوباً.

وقدِ اسْتبانَ لِمَنِ اطَّلعَ على الأُصولِ الخطِّيَّةِ لمُختصرِ ابنِ أبي زيدٍ، أنَّ ابنَ أبي زيدٍ تَجاوزَ هذا الطُّموحَ في اختصارِهِ للمُدوَّنةِ، فقدْ كانَ يُضيفُ إلى ما يَنقُلُ مِن أصلِ المُختصرِ زياداتٍ، وبهذه الزياداتِ كانَ يَشرَحُ مُشْكلاً، أو يُبيِّنُ

(1) كذا في: **مقدمة ابن خلدون**، دار صادر، 2009، ص431.

(2) ذكر ابن فرحون في **الديباج المذهب** 1/ 420، أنّ عبد الله بن عبد الحكم ألّف في فقه مالك ثلاثة مُختصرات، هي: **المختصر الكبير**، و**المختصر الأوسط**، و**المختصر الصغير**.

مُجْملاً، أو يُوضِّحُ غامِضاً، أو يَستدرِكُ نَقْصاً في بابٍ أو أبوابٍ مِنَ المُدوَّنةِ، وهو نفسُهُ يُصرِّحُ بهذا في تَقْديمِهِ للمُختصرِ، ويقولُ: «وقدِ اخْتصرْتُها[1] كتاباً كتاباً، وباباً باباً، ورُبَّما قَدَّمْتُ فَرْعاً إلى أصلِهِ، وأَخَّرْتُ شَكلاً إلى شكلِهِ، وإذا التقتْ في المعنى مَواضِعُ، وكُلُّها شَبيهَةٌ بهِ، ألحقتُهُ بأقْربِها شَبَهاً، ونَبَّهْتُ على مَوْضعِهِ في بَقيَّتِها، ورُبَّما آثرْتُ تكرارَ ذلك تماماً للمعنَى الّذي جَرَى ذلك فيهِ منها...»، ويقولُ أيضا: «وربَّما ذكرْتُ[2] يَسيراً مِن غيرِها (المدوّنةِ)، ممَّا لا يَستغني الكتابُ عنه، مِنْ بَيانٍ مُجْملٍ، أو شَرْحِ مُشْكلٍ، أو خِلافٍ اخْتارَهُ سُحنونٌ، أو غيرُهُ مِنَ الأئمَّةِ...»، وقالَ عمَّا أضافَهُ إلى المُختصرِ ممَّا ليسَ في المُدوَّنةِ: «واختصرْتُ[3] مِنْ غيرِها كِتَابَ الفَرائضِ، وكتابَ الجامعِ؛ إذ ليسا في المُدوَّنةِ، وإذْ لا غِنًى لكتابِنا عنهما؛ لِيَسْتوعِبَ النَّاظِرُ فيهِ ما عَسَى أَنْ يَحتاجَ إليهِ، وليستغنيَ به مَنِ اقتصرَ عليهِ».

ولذلك كانَ مُختصرُ ابنِ أبي زيدٍ مَلاذاً لكلِّ مَنْ رامَ اختصارَ المُدوَّنةِ؛ لما نالَهُ مِنْ شُهْرةٍ وذُيوعٍ، ولما فيهِ مِن زياداتٍ في عدَدِ المسائِلِ التي ضَمَّها فأرْبَى بها علَى أَصْلِهِ، فهي تَبلَغُ «خمسينَ ألفَ[4] مسألةٍ» في المُختصرِ، ولا تَتَعَدَّى الأربعين ألفَ مسألةٍ في المُدوَّنةِ نفسِها، وقيلَ بلْ هي أقلُّ مِنْ ذلك، ففي الدِّيباجِ المذهبِ، أنَّ «في المدوّنةِ[5] سِتّاً وثلاثينَ ألفَ مَسْألةٍ ومائتينِ».

ولهذا قالَ القاضي عِياضُ يَصِفُ مُختصرَ ابنِ أبي زيدٍ بالشُّهرَةِ، ويَصِفُ تَعْويلَ أهْلِ العِلْمِ بالمغْربِ عليهِ وعلَى كتابِ النَّوادِرِ: ولابنِ أبي زيدٍ «كتابُ[6]

(1) **اصطلاح المذهب عند المالكية**، ص248.
(2) نفسه.
(3) محمد حسن شرحبيلي، **تطوّر المذهب المالكي في الغرب الإسلامي**، المغرب، وزارة الأوقاف، 2000م، ص418.
(4) النّديم، **الفهرست**، تح: رضا تجدّد، طهران، دار المسيرة، 1988م، ص253.
(5) **تطوّر المذهب المالكي في الغرب الإسلامي**، ص: 391، وفيه يُشير إلى أنّ «هذه الأرقام أُطلقت جُزافاً».
(6) **ترتيب المدارك**، 3/ 249.

النّوادرِ والزّياداتِ علَى المدوّنةِ مَشْهورٌ، أَزْيَدُ مِن مائةِ جُزءٍ، ولهُ مختصرُ المدوّنةِ مَشْهورٌ، وعلَى كتابَيْهِ هذينِ المعوَّلُ بالمغربِ في التفقُّهِ».

الاخْتِصارُ، إعادَةُ صِياغَةٍ وَتهذيبُ عَرْضٍ:

ومِنَ البَيِّنِ أنَّ مُخالفةَ ابْنِ أبي زيدٍ للأصلِ المُختصرِ ذاتُ قيمةٍ، وأنَّ قيمتَها لا تبدو فيما أضافَهُ إليه مِن أبوابٍ غَدَتْ كُتباً قائمةً بذاتِها، كإضافتِهِ لكتابِ الفرائضِ، وإضافتِهِ لكتابِ الجامعِ، ولا فيما أضافَهُ إليهِ مِن مَسائلَ؛ وإنَّما تَبْدو قيمتُها في إعادةِ صياغةِ المُدوَّنةِ، وفي إعادةِ عَرْضِها، وهو تَصرُّفٌ يَسَّرَ بهِ ابنُ أبي زيدٍ مسألةَ تَحْصيلِ مَضْمونِها، فهو مِن جِهةٍ أعادَ صِياغتَها، وحَوَّلَها في المُختصرِ إلى خِطابٍ مُسْترسلٍ، يَتَحوَّلُ مِن فَصلٍ إلى وَصْلٍ، ومِن وَصْلٍ إلى فَصْلٍ، وتأخذ الجملةُ فيه بأعطافِ الجملةِ، والفقرةُ بأطرافِ الفقرةِ؛ وهو مِن جِهَةٍ أُخرَى عَرَضَ المادَّةَ الفِقْهيَّةَ للمُدوَّنةِ عَرْضاً آخَرَ، لا يُسايرُ ما بُنيتْ عليه مِن حِوارٍ بينَ سائلٍ، هو سُحنونٌ، ومُجيبٍ، هو ابْنُ القاسمِ، وهو إجراءٌ وَصَفَهُ ابنُ أبي زيدٍ نفسُهُ بقولِهِ: «وجعلتُ[1] مَساقَ اللَّفظِ لعبدِ الرحمَنِ بنِ القاسمِ، وإنْ كانَ كلُّهُ قولَ مالِكٍ، فمنهُ ما سَمِعَهُ منه، ومنه ما قاسَهُ علَى أُصولِهِ، إلَّا ما بَيَّنَ أنَّهُ خالَفَهُ فيه، أو اخْتارَ مِن أحدِ قولَيْهِ، وقد أجريتُ ذِكْرَ مالكٍ وغيرِهِ فيما لا غنًى لي عَن ذلك فيه، ممَّا هو في المُدوَّنةِ».

وأمَّا عَن كِتابِ الجامِعِ الّذي أضافَهُ إلى الأصلِ، فيقولُ: «وقد[2] ذكرْنا في كتابِنا هذا المُسمَّى الجامع، الّذي جعلناهُ آخرَ المُختصرِ بعضَ ما حُفِظَ عَن مالكٍ، وعن أصحابِهِ، وعَن غيرِهم، ممَّنْ رَوَى عنْ رسولِ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، وعمَّن ذكرْنا مَن سَلَفِنا وأئمّتِنا في الآدابِ، والأمرِ، والنَّهيِ، وغيرِ ذلك مِنَ الفنونِ الَّتي جَرَتْ فيه، وأكثرُ ذلكَ مِن مجالسِ مالِكٍ ومِنْ مُوطئه».

---

(1) **اصطلاح المذهب عند المالكية**، ص248.

(2) **كتاب الجامع في السّنن والآداب**، تح: محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ، تونس، مؤسسة الرّسالة، 1983م، ص301.

وأَحْسِبُ أنَّ إضافةَ كِتابِ أكثَرُ ما فيه مأخوذٌ مِن مجالسِ مالكٍ ومُوطَّئِهِ لَهِيَ إضافةٌ تُثْري المُختصرَ مِن جانبٍ، وتُفصِحُ مِن جانبٍ آخرَ عَن فَهْمِ ابنِ أبي زيدٍ لمعنَى الفقهِ، وأنَّهُ اسمٌ موضوعٌ لأمْرِ الدِّينِ على وَجْهِ العُمومِ، فلا تَقتصرُ دَلالتُهُ علَى العلمِ بالأحكامِ الشَّرعيَّةِ الفَرْعيَّةِ المأخوذةِ مِنَ الأدَّلةِ التي نَصَّ عليها الشَّارعُ، بل هو يَسَعُ ذلك، ويَسَعُ ما يُعرَفُ بالفقهِ الأكبرِ، الذي هو فقهُ العَقيدةِ، ويَسْتوعِبُ معهما فقهَ الآدابِ والرَّغائِبِ والمَناقِبِ.

هذا الفَهْمُ لِمَعنَى الفقهِ طَبَّقَهُ ابنُ أبي زيدٍ تطبيقاً عَمَليّاً في كتابِ الرِّسالةِ، الّذي بناهُ على مُقدِّماتٍ في فقهِ العقيدةِ، قبلَ أنْ يَشْرَعَ في فِقهِ العِباداتِ والمُعاملاتِ ويعرضَهُ باباً باباً، حَتَّى إذا انتهَى مِن ذلك خَتَمَ الكتابَ ببابٍ دَعاهُ «بابَ جُمُلٍ[1] مِنَ الفرائضِ، والسُّنَنِ الواجبةِ، والرَّغائِبِ»، وهو بابٌ أُدْرِجَ فيهِ مَسائلُ في[2] الفِطْرةِ، والخِتانِ، وسِتْرِ العَوْرةِ، وما يَتَّصِلُ بذلك، وفي الطَّعامِ، والشَّرابِ، وفي السَّلامِ والاستئذانِ، والتَّناجي، وفي القراءَةِ، والدُّعاءِ، وذِكْرِ اللهِ، والقولِ في السَّفَرِ، وفي التَّعالُجِ، وذِكْرِ الرُّقَى، وفي الرُّؤْيا، والتَّثاؤُبِ، وغيرِ ذلك؛ ولذا قال الشيخُ أحمدُ زَرُّوق عَن هذا البابِ مِن أبوابِ الرِّسالةِ: إنَّهُ «كالجامعِ للكِتابِ[3]، وَضَعَهُ الشَّيخُ لِيُقرِّبَ به ما تَفرَّقَ في الأبوابِ»؛ أيْ: أبوابِ الرِّسالةِ، ثمَّ صارَ هذا البابُ كتاباً قائماً بذاتِهِ، مُلحَقاً بآخرِ المُختصرِ بِتَدْبيرٍ مِن صاحِبِ الاختصارِ ذاتِهِ.

سِجالٌ وخُصومَةٌ:

ومِنَ الواضِحِ أنَّ ابنَ أبي زيدٍ تَرَسَّمَ في مُختصرِهِ المذكورِ نَهْجاً مَسَّ ما للمُدوَّنةِ مِن مَنْزلةٍ رُوحيَّةٍ وقِيمَةٍ مَرْجعيَّةٍ، فأثارَ عَمَلُهُ هذا سِجالاً حادّاً، بل خُصومةً شَديدةً، بينَ أطراف يَجمَعُها مَسارُ مِهَنيٌّ مَدْرسيٌّ واحِدٌ، حتَّى إنَّ أحَدَ

(1) **الرّسالة الفقهية مع غرر المقالة في غريب الرّسالة**، لابن جماعة المغراوي، تح: الهادي حمّو ومحمد أبو الأجفان، دار الغرب الإسلامي، 1997م، ص258.

(2) انظر هذه الأبواب في مكانها من: **الرّسالة الفقهية**، ص272، 274، 277، 282.

(3) شرح الشيخ أحمد زروق على متن الرّسالة.

تَلاميذِ ابنِ أبي زيدٍ، وهو أبو سَعيدٍ خلفُ بنُ أبي القاسم الأزديّ، المعروف بالبراذعي تُوفِّيَ بعدَ[1] سنةِ (386هـ) وَضَعَ مُختصراً، دعاهُ **التَّهْذيبَ في اختصارِ المُدوَّنةِ**، «اتَّبعَ فيهِ[2] طريقةَ أبي محمدٍ، إلَّا أنَّهُ جاءَ به على نَسَقِ المُدوَّنةِ، وحَذَفَ ما زادَهُ أبو محمَّدٍ»، فكانت بينَهُ وبينَ شَيْخِهِ مُباعدةٌ ومُباغَضَةٌ.

ويقالُ: إنَّهُ لَمَّا أَلَّفَ اختصارَهُ المذكورَ أتَى به إلى أبي محمَّدِ بنِ أبي زيدٍ «فأَمَرَ (أبو محمَّدٍ) بِحَرْقِهِ أو مَحْوِهِ»[3]، فعاوَدَهُ أبو سَعيدٍ البراذعي، وأتَى بالكِتابِ إليه، وأنْشَدَهُ (بسيط):

خُذِ الْعُلُومَ، وَلَا تَعْبَأْ بِنَاقِلِهَا
وَاقْصِدْ بِذَلِكَ وَجْهَ الْخَالِقِ الْبَارِي

أَصْلُ الرِّوَايَةِ كَالْأَشْجَارِ مُثْمِرَةً
اجْنِ الثِّمَارَ، وَخَلِّ الْعُودَ لِلنَّارِ

ويَظهَرُ أنَّ البَراذعي كانَ يُتَّهَمُ بِوَلائِهِ إلى الوُلاةِ الفاطِميينَ، وبأنَّهُ وَضَعَ كِتاباً في إثباتِ نَسَبِهِم إلى فاطمةَ الزَّهراءِ، فأدَّى ذلك إلى أنَّ فقهاءَ القَيروانِ هَجَرُوهُ «وأَفْتوا[4] بِرَفْضِ كُتُبِهِ، وتَرْكِ قِراءَتِها»، ولكن «سهل بعضُهُم في اختصارِهِ المُدوَّنةَ وحْدهُ»، وهُم -فيما يَبْدو- الفقهاءُ المُتَشَبِّثونَ باتِّباعِ نَسَقِ المُدوَّنةِ عندَ اختصارِها.

فهذا التَّوسُّعُ في المُختصرِ بالزِّيادَةِ على ما في الأصْلِ، وهذا الخُروجُ عَن نَسَقِ المُدوَّنةِ، هو الذي جعلَ أحدَ الباحثينَ المُعاصرينَ يقول مُعَقِّباً على هذا التَّصرُّفِ: «وهكذا يظهَرُ[5] أنَّ المُختصرَ قد قَلَبَ المُدوَّنةَ كتاباً آخَرَ، فمِنْ ناحيَةِ المضمونِ تَرَكَ فيه آثاراً بَيِّنةً مِن حيثُ الإضافة، ومِنْ ناحيَةِ الشَّكْلِ؛ حيثُ

---

(1) حسن حسني عبد الوهّاب، **كتاب العمر**، دار الغرب الإسلامي، 1990م، 2/ 651.
(2) **ترتيب المدارك**، 3/ 502.
(3) ابن ناجي، **معالم الإيمان**، 3/ 154.
(4) **ترتيب المدارك**، 3/ 502.
(5) **تطور المذهب المالكي في المغرب الإسلامي**، ص421.

غَيَّرَ أُسلوبَها وقالَبَها اللفْظيَّ، وأصبحَتْ كَلاماً يَجْري على لِسانِ ابْنِ القاسِمِ بَدَلَ مالكٍ».

على أنَّ مَواقفَ العُلماءِ مِنْ مُخْتصرَيْ ابنِ أبي زيدٍ والبراذعي، وما عَقَّبوا به عليهما في أيِّ صورةٍ مِن صُوَرِ التَّعْقيبِ تَسْتدعي وفْرةً مِنَ الأسْئلةِ نَحنُ نَسوقُها فيما يلي:

- هل يُنَزَّلُ تَصرُّفُ ابنِ أبي زيدٍ منزِلةَ السَّعْيِ إلى تدوينِ المُدوَّنةِ تَدْويناً آخَرَ، وبَعْثِها مِنْ صُلْبِ مَدوَّنةِ سُحنونٍ ذاتِها، كما بَعَثَ سُحنونٌ مُدوَّنتَهُ مِن صُلْبِ الأَسديَّةِ، وأجْراها على لِسانِ ابنِ القاسمِ؟
- وهل يُعَدُّ تَهذيبُ البَراذعي اختِصاراً للمُدوَّنةِ كَما يقولُ القاضي[1] عِياضٌ وغيرُهُ، أمْ يُعَدُّ تَلْخيصاً لمُختصرِ ابْنِ أبي زيدٍ، كما يقول ابنُ[2] خُلْدونٍ؟
- وبأيِّ شَيْءٍ يُمكِنُ أنْ نُفَسِّرَ مَوقِفَ العُلماءِ مِنَ البراذعي في ذاتِهِ، بَعيداً عَن اتِّهامِهِم له بِمُوالاةِ[3] الفاطميينَ؟ وكيفَ لهم أنْ يُفْتوا «بِرَفْضِ كتبِهِ وتَرْكِ[4] قِراءَتِها»، ثُمَّ يَتَسامَحوا في اختصارِ المُدوَّنةِ وحدَه، ويَحثُّوا طَلَبةَ العِلْمِ علَى قِراءَتِهِ؟

وهي أسئلةٌ رَأيْتُ أنْ أُبْقيها، وإنْ غابَتْ عَنِّي حقيقةُ القَولِ فيها، ما دامَ بَقاؤُها لا يَقطَعُ اسْتِرسالَ البَحْثِ ونَسَقَ اتِّصالِهِ بآخرِ مَباحِثِهِ، وهو:

عِنايَةُ اللِّيبيِّينَ بالمُدوَّنَةِ ومُخْتَصراتِها:

تُسَجِّلُ المصادِرُ المعتمدةُ مُشارَكةَ العُلماءِ اللِّيبيِّينَ في الأعمالِ الَّتي تَعَرَّضَتْ للمُدوَّنةِ بالشَّرحِ أو بالاختصارِ، فتَذْكُرُ مُختصرَ[5] أبي بكرٍ محمَّدِ

(1) **ترتيب المدارك**، 3/ 502.
(2) **مقدمة ابن خلدون**، دار صادر، ص334.
(3) **معالم الإيمان**، 3/ 153.
(4) نفسه.
(5) **ترتيب المدارك**، 1/ 616.

ابنِ عبدِ الرَّحيمِ البَرقيّ (ت: 249هـ)، وهو يُعَدُّ مِنْ أوائِلِ المُختصراتِ الَّتي وُضِعَتْ على المُدوَّنةِ، وتُشيرُ إلى أنَّ أبا بكرٍ البَرقيّ هذا هو مَنْ صَحَّحَ المُدوَّنةَ على ابنِ القاسمِ، وكانتِ النُّسْخةُ الّتي صَحَّحَها «عليها[1] مَدارُ أهْلِ مِصْرَ».

وأمَّا عبدُ اللهِ[2] بنُ محمَّدٍ العتمي [أو الغيمي] (ت: 316هـ)، وأصلُهُ مِن سِرْت، فقدْ وَرَدَ في أخبارِهِ أنَّهُ كانَ يعنى بالمُدوَّنةِ، وبِكِتابِ أشهبَ، وبكتابِ عبدِ الملكِ بنِ الماجشون، ويُوصَفُ بأنَّهُ كانَ حَسَنَ العَقْلِ، جَيِّدَ الفِقْهِ، حافظاً للمَسائلِ، ويَصِفُ المالكيّ أبا محمَّدٍ تميمَ بنَ خيرانَ السِّرتي (ت: 346هـ) بأنَّهُ كانَ فَقيهاً، له عِلْمٌ بأخبارِ أفريقيَّةَ[3] وأنسابِ أهلِها، وأضافَ القاضي عِياضٌ أنَّ له عِنايةً بالوثائقِ والمُناظرةِ عليها، وكانَ أهلُ القَيروانِ في وَقْتِهِ يَعْتمدونَ عليهِ.

ويَنْبغي أنْ نُفرِدَ ذِكْراً لأبي القاسمِ عبدِ الرحمنِ بنِ محمَّدٍ الحضرمي اللُّبيديّ (ت: 440هـ) وأصلُهُ مِن مدينةِ لُبْدةَ[4] المعروفةِ، تَتَلْمذَ على ابنِ أبي زيدٍ القَيروانيِّ، وأبي الحَسَنِ القابسيِّ، وأبْدَى اهتماماً مَلْحوظاً بالمُدوَّنةِ، فقدْ أَلَّفَ في شَرحِها كتاباً جامِعاً كبيراً تَزيدُ أجْزاؤُهُ[5] عن مائتَيْ جُزْءٍ كبارٍ، وجَعَلَهُ «في مَسائلِ المُدوَّنةِ وبَسْطِها، والتَّفْريعِ عليها، وزياداتِ الأُمَّهاتِ ونَوادِرِ الرِّواياتِ»، كما اخْتَصرَها في كتابٍ آخرَ سَمَّاهُ المُلَخَّصَ.

ولا نَعرفُ شيئاً كثيراً عمَّا كَتَبَهُ عليُّ بنُ أحمدَ[6] بن زكريَا بن الخطيبِ المعروفُ بابنِ زكرونٍ الطرابلسيّ (ت: 370هـ) في الفقهِ، والفرائضِ، والرَّقائِقِ، والحَديثِ، ولا عَن سَماعاتِهِ وأسانيدِهِ التي وُصِفَتْ بأنَّها عاليةٌ، معَ أنَّ جماعَةً مِنْ

(1) نفسه.

(2) **رياض النفوس**، 2/ 189، و**ترتيب المدارك**، 2/ 633، و**معالم الإيمان**، 2/ 195.

(3) أورد ذلك القاضي عياض في: **ترتيب المدارك**، 3/ 71، والمالكي لم يورد هذا في: **رياض النفوس**، ولكن أسند عنه فيه جُملة من أخبار العُلماء والصُّلحاء، انظر: 1/ 225، 2/ 34، 121، 185.

(4) انظر: **معالم الإيمان**، 3/ 178، هـ: 3 ففيه تحقيق لأصله.

(5) **ترتيب المدارك**، 3/ 501.

(6) انظر ترجمته في: **ترتيب المدارك** 3/ 294، و**الديباج المذهب**، 2/ 93، و**أضواء على جوانب من حياة ليبيا العلمية**، ص124.

أفْذاذِ العُلماءِ رَوَوْا عنه، كالقابسيِّ، وأبي الحَسَنِ بنِ المنمّرِ، وقاضي طَرابلسَ أبي الحسَنِ ابنِ المثنَّى، وقاضيها المعْروفِ بابنِ الحصائري، وكذلك شأنُ مَنْ تَرْجَموا له، فإنَّهم لم يَذكروا[1] شيئاً مِنْ تآليفِهِ، ما عَدا التِّجاني، وهو مُتأخِّرٌ عَمَّنْ ذَكرنا، فإنَّه؛ أيّ: التّجاني، أقامَ في طرابلسَ سنة (707هـ)، وقَرَأَ مدَّةَ إقامتِهِ فيها على الشَّيخ أبي فارسٍ عبدِ العزيزِ بنِ[2] عبدِ العظيمِ السبَّائي، وقد كتبَ له هذا الشَّيخُ[3] إجازةَ سَماعٍ، فيها شُيوخُهُ والكتبُ التي قَرأَها عليهم، فذكرَ في هذه الإجازةِ كِتابينِ لابنِ زكرونٍ، الذي دعاهُ بابنِ[4] الخطيبِ، وهُما: كتابُ المعالمِ الفِقهيَّةِ، الّذي قرأَ الشَّيخُ أبو فارسٍ جُملةً منه على قاضي طَرابلسَ أبي العبَّاسِ أحمدَ بنِ عيسَى الغماري، وكتابُ المعالمِ الدِّينيَّةِ، وهو كتابٌ قَرَأَ الشَّيخُ أبو فارسٍ بعضَهُ على أبي العبَّاس الأعجميِّ، الَّذي وصَلَ إلى طرابلسَ قادِمًا مِنَ المَشرقِ ومُتَوجِّهًا إلى المَغربِ.

وبعضُ أهلِ العِلمِ والفَضلِ[5] على أنَّ الكتابينِ المذكورينِ كتابٌ واحِدٌ، ذكَرَهُ الشَّيخُ أبو فارسٍ باسمِ المعالمِ الفِقهيَّةِ مرّةً، وباسمِ المعالمِ الدِّينيَّةِ مَرَّةً أُخْرَى، فأثبَتَ ذلك التّجانيّ اعتماداً على ما كتَبَهُ الشَّيخُ أبو فارسٍ في إجازتِهِ إيَّاهُ، وقد تَهيَّأَ لنا أنْ نَقِفَ على صِحَّةِ ما أثبتهُ التّجانيّ عنِ الكتابينِ المذكورينِ فيما قيَّدَهُ المجاري في برنامجِهِ عَمَّا رواهُ عَن شَيخِهِ أبي عبدِ اللهِ محمَّدِ بنِ عَرفةَ الورغميّ، إذا قال: «ومِن شُيوخِهِ (يقصِدُ ابنَ عَرفَةَ) أبو عبدِ اللهِ[6] محمَّدُ بنُ محمَّدِ

---

(1) **رحلة التجاني**، مُقدِّمة المُحقِّق، ص ما.

(2) ذكر السّلفي صاحب المعجم المعروف أنّ أبا حفص عمر بن عبد العزيز بن عبيد الطّرابلسي تلميذ ابن الأجدابي أنشده أبياتاً من شعر جدّه لأمّه أبي حفص عمر بن عثمان ابن قاسم السبائي، ووصفه بأنَّه كان من فُقهاء طرابلس الغرب، فهل يكون أبو فارس شيخ التجاني سليل أُسرة أبي حفص عمر بن عبد العزيز بن عبيد تلميذ ابن الأجدابي؟

(3) **رحلة التجاني**، ص256.

(4) بعض المصادر تدعو ابن زكرون بابن الخصيب بالصَّاد، وبعضها تدعوه بابن الخطيب بالطَّاء.

(5) حمزة أبو فارس، **أضواء على جوانب من حياة ليبيا العلمّية**، منشورات: إليجا، 2001م، ص129.

(6) **برنامج المجاري**، 1/ 141-142.

ابنِ حَسَنِ بنِ سلَمَةَ الأنصاري... قرَأَ عليه جُملةً مِن تَفريعِ ابنِ الجَلَّابِ، وجُملةً مِنْ كِتابِ الإرْشادِ لأبي المعالي، وجُملةً مِنَ المعالمِ الدِّينيَّةِ لابنِ الخَطيبِ»، فلا مَحالةَ أنَّ المادَّةَ العِلْميَّةَ لكتابَيْ المعالمِ الفِقهيَّةِ والمعالمِ الدِّينيَّةِ، لن تكونَ بِمَعْزلٍ عمَّا في الموطَّإ، والمُدوَّنةِ، وأُمَّهاتِ كُتبِ المذهبِ الأُخَرَى، وإلى مكانَتِهما مِنَ المُدوَّنةِ وسائرِ الأُمَّهاتِ يومئ اهتمامُ أهلِ العِلْمِ بهما على مَدَى أزمانٍ أعقبَتْ وفاةَ مُؤلِّفِهما، فَهُما ممَّا قرَأَهُ التَّجاني صاحبُ الرِّحلةِ، وكان ذلك سنة (707هـ)، وكتابُ المعالمِ الدِّينيَّةِ خاصَّةً ممَّا قرَأَهُ محمَّدُ بنُ عَرفةَ (ت: 803هـ)، وأخَذَهُ عَن شُيوخِهِ، وأقرَأَهُ لِتَلاميذِهِ، ومنهم المجاري صاحِبُ البَرْنامجِ المعروفِ.

وَلِئَنْ كانتْ مؤلَّفاتُ أحمدَ بنِ نَصْرٍ الدَّاودي (ت: 402هـ) لا تحملُ عَناوينُها ذِكْراً للمُدوَّنةِ، فكتابُهُ الَّذي شَرحَ به صَحيحَ مسلمٍ، ووُصِفَ بأنَّهُ أوَّلُ كتابٍ مِن هذا النَّوعِ يُؤَلِّفُهُ إفريقيٌّ، وكتابُهُ الكافي الّذي شرحَ به الموطَّأَ، وكتابُهُ الّذي يُدْعَى كتابَ الأموالِ، لا نَتَصوَّرُ[1]، ابتعادَ مادَّتِها في الفِقهِ والحديثِ عمَّا يَرِدُ في كتابٍ يُعَدُّ ثانياً إذا عُدَّتْ كتبُ المذهبِ، وهو المُدوَّنَةُ.

وأمَّا أبو الحسَنِ ابنُ المنمّرِ (ت: 432هـ) فيُعَدُّ كتابُهُ الكافي[2] في الفرائِضِ مِن أُمَّهاتِ كُتبِ المذهبِ في بابِهِ؛ لا لأنَّ مادَّتَهُ العلميَّةَ مُسْتلَّةٌ مِنَ الموطَّإ[3]، والمُدوَّنةِ، والعُتبيَّةِ، وكتبِ ابنِ عَبدوسٍ، وسَماعِ ابنِ حَبيبٍ، ونَوادِرِ ابنِ أبي زيدٍ

---

(1) **كتاب الأموال** نشره معهد الأبحاث الإسلاميَّة في باكستان، وتولَّى تحقيقه السيد أبو الحسن محمد شرف الدين، انظر: **مجلة معهد المخطوطات العربية**، المُجلَّد التاسع عشر، الجزء الأوَّل، مايو/ 1973م، وحُقِّق الكتاب المذكور تحقيقاً آخر رضا شحادة، ونشرته دار الكتب العِلْميَّة، 2008م.

(2) **كتاب الكافي في الفرائض**، حقّقه الدكتور حمزة أبو فارس، ونشرته دار اليمان، الرياض، 2014م.

(3) انظر: **كتاب الكافي في الفرائض**، ص225، هـ: 3، وفيه كما يقول المُحقِّق: «هكذا في (م). وفي (س) و(ش): تمّ الكتاب الثاني من كتاب الكافي في الفرائض والحساب، على مذهب مالك بن أنس - رحمه الله - مجموع من الموطّأ، والمُدوَّنة، والعتبيَّة، وغيرها من كتب أصحاب مالك، ممّا عني بجمعه وتأليفه أبو الحسن علي بن محمد الطَّرابلسي...».

القيروانيّ، وغيرِها؛ بل لأنَّ مادَّةَ الكتابِ تَصْبو إلى مُخاطبةِ أهلِ الاختصاصِ في علمِ الفرائضِ والوَصايا، وفي حِسابِ المُناسخاتِ وأُصولِ الاختصارِ.

وفَضْلاً عَن ذلك فإنَّ الكتابَ يُعْنَى بشَرحِ ما وَرَدَ في الموطَّإِ مِن أحكامِ المواريثِ الّتي أَتَى بيانُها في كتابِ اللهِ تَعالَى، أو سُنَّةِ رسولِهِ صلَّى اللهُ عليه وسَلَّمَ، أو إجماعِ الأُمَّةِ، عِنايَتَهُ بِشَرحِ ما نُقِلَ عَنِ المُدوَّنةِ نفسِها، أو بما نُقِلَ عمَّا هُذِّبَ أو اخْتُصِرَ منها مِن رواياتٍ جَمَعَتْ مِنْ أَسْمعَةِ تَلاميذِ الإمامِ مالكٍ ما صَحَّتْ رِوايتُهُ، وصَارَ مُعتمداً مَقْبولاً عندَ أئمّةِ العِلْمِ بالمذهبِ.

وقدِ اعتمدَ ابنُ المنمّرِ مَنْهجيَّةً واضحِةً في عَرْضِ أبوابِ كِتابِهِ، وكانَ يَسْتفرِغُ جُهداً كبيراً في بَيانِ ما يحتاجُ إلى بَيانٍ، ويَحْشدُ لذلك مِن مَسائلِ المواريثِ ما يَقَعُ وما قد يقعُ، بل كانَ يَغرَقُ في التَّفريعاتِ والافتراضاتِ، ويبسطُها بَسْطاً يدلُّ على حِذْقِهِ لِعِلْمَي الفَرائض والحِسابِ، وحُسْنِ عَرْضِهِ لمَا يَسوقُهُ مِن مسائلِهما، وجَودَةِ مُتابعَتِهِ لأقوالِ العلماءِ، وقُدرتِهِ على إنشاءِ المسائلِ الّتي تُصوِّرُ أحكامَ المواريثِ، ثمّ التعبيرِ عنها بلُغةٍ فيها وُضوحٌ وصَفَاءٌ واسْترسالٌ.

فهلْ نُعِدُّ عمَلَ ابنِ المنمّرِ مُكمِّلاً لعَمَلِ أستاذِهِ ابنِ أبي زيدٍ القَيروانيِّ، وأنَّهُ نَقَلَهُ مِن حَيِّزِ عَرْضِ مسائلِ المواريثِ بألفاظِ القولِ، إلى حَيِّزِ عَرْضِها بألفاظِ القَوْلِ ومَسائلِ الحِسابِ الَّتي تُصوِّرُ أحْكامَ المواريثِ؟

لهذا وغيرِهِ عَدَّ ابنُ خُلدونٍ كتابَ الكافي في أشهرِ ما أَلّفَهُ مُتَأخِّرو المالكيَّةِ في عِلْمِ الفَرائضِ، وقال عَمَّا أَلَّفوه في ذلك: ولهم «تآليفُ كثيرةٌ، أشهرُ ما عندَ المالكيَّةِ مِن مُتَأخِّري الأندلُسِ كتابُ ابنِ ثابتٍ، ومُختصرُ القاضي أبي القاسِمِ الحُوفي ثمَّ الجعديّ، ومِن مُتَأخِّري إفريقيَّةَ ابنُ المنمّرِ الطَّرابلسيّ وأمثالُهم»[1].

(1) **مقدّمة ابن خلدون**، دار صادر، ص335.

خاتِمَـــــةٌ:

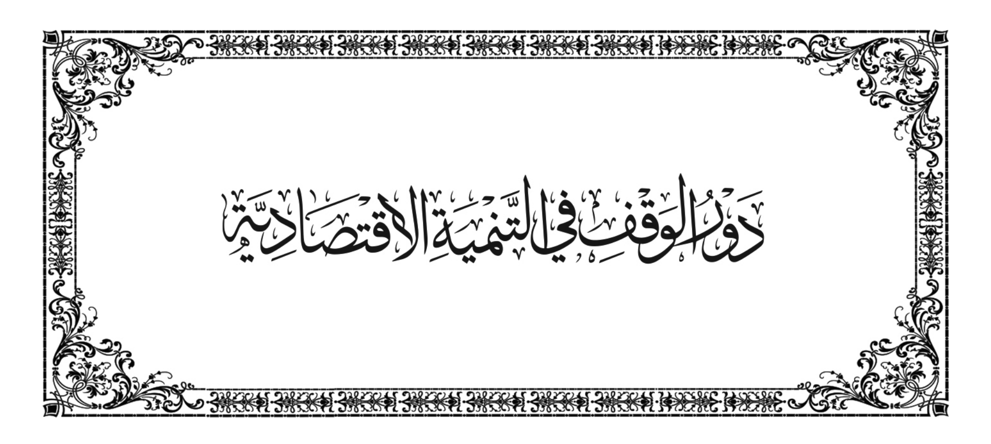
وبعدُ، فَلئنْ عرَّفنا بالمُدوَّنةِ، وهي أشهرُ مِن أنْ يُعرَّفَ بها، وذكرْنا مِن أوضاعِ جَمْعِها، وأحوالِ تَهذيبِها وتَبويبِها، ما ذكرنا، فَلأنَّنا اتَّخذنا ذلكَ تَوْطئةً لِعَرْضِ مَسْألتينِ:

مَسألةِ عَلاقةِ المُدوَّنةِ بمُختصراتِها، وصلةِ ما اختُصِرَ منها بما عليه بنيتُها، مِن حيثُ مادّتها التي هي مضمونُها، ومِنْ حيثُ صياغتُها وتهذيبُ عَرضِها، وهي مسألةٌ أثارَتْ في البيئاتِ العِلْميَّةِ يومئذٍ سِجالاً مُختلفَ الوتائرِ، وخصوماتٍ أثمرَتْ مُصنَّفاتٍ مُتعدِّدةٍ.

ثُمَّ مَسألةِ عِنايةِ اللِّيبيِّينَ بالمُدوَّنةِ ومُختصراتِها، بوصفِها موضوعَ بحثٍ جديرٌ بالمُتابعَةِ؛ لأنَّ ما يُذكرُ عنْ جهودِ اللِّيبيِّين في الحَيِّزِ الزَّمَني لهذا البحثِ، عِبارةٌ عَن شَذراتٍ تُساقُ لماماً، وتُذكَرُ عَرَضاً، فآثرنا جمعَ شَتاتِها، ووضعِها في سياقٍ يجمعُها، عَسَى أنْ تَتولَّى هِمَمُ الباحثينَ مُتابعتَها في أيِّ صُورةٍ تكونُ هذهِ المُتابعَةُ.

واللهُ الموفِّقُ للصَّوابِ والحمدُ للهِ أوَّلاً وآخِراً

وصلَّى اللهُ علَى سيِّدِنا محمَّدٍ وعلَى آلِهِ وصَحْبِهِ أجمعينَ.



دور الوقف في التنمية الاقتصادية

أ. د. جمعة محمود الزريقي
كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس - ليبيا

يُعتبر الوقف مؤسَّسة ذات نفع عامّ، عرفها المسلمون منذ بداية إنشاء الدَّولة الإسلاميَّة، ويعود الفضل في وجودها إلى تعاليم الإسلام وأحكام الشريعة الإسلاميَّة، فهي لم تكن معروفة قبل الإسلام على هذا النحو من الشُّمول والتنظيم، ومنذ ظُهورها وهي في تطوُّر مُستمرّ، فقد بدأت بالجانب الخيري الدِّيني والاجتماعي، ثم نَمَت وتوسَّعت لتشمل جميع ما يتعلَّق بِخِدمة الإنسان، كما أنَّه أسبق في الوجود من المؤسَّسات الخيريَّة المُتعدِّدة التي أُنشئت في الوقت الحاضر، لقد بدأت فكرة الوقف الأُولى من تحبيس مال مُعيَّن ووقفه عن التصرُّفات الناقلة للملكيَّة، وتسبيل غلَّته في وجوه البِرِّ والإحسان، فكان الوقف في بداية ظُهوره مؤسسة اجتماعيَّة، تُقدِّم خدمات جليلة للفُقراء والمساكين والعَجَزة واليتامى والأرامل والضُّعفاء في المُجتمع الإسلامي، تمدُّ لهم يد المُساعدة والرعاية وتعوِّضهم عن فَقرهم وحِرمانهم، وهذه المُساعدة لا تقتصر على المُسلمين، بل تشمل كُلّ من يعيش داخل المُجتمع الإسلامي، من ذمِّيين ومُسافرين وغيرهم، ثم تطوَّرت مؤسسة الوقف لتُغطِّي الجوانب الروحيَّة فيما يتعلَّق بالعِبادات، وكذلك الجوانب العِلْميَّة والثقافيَّة والاقتصاديَّة، يُضاف إليها ما يتعلَّق بالدفاع الوطني وحِماية الأمن والسِّلم في المُجتمع.

يستمدّ الوقف حكمه الشرعي، كما هو معروف من كتاب اللَّه وسُنَّة رسوله الكريم وإجماع الصَّحابة والمُسلمين عليه منذ بداية الإسلام، وكُتب الفِقه غنيَّة بإبراز تلك النُّصوص الشرعيَّة والأحكام الفِقهيَّة والتطبيقات العمليَّة، ويكفي في هذا المجال أنْ نذكر أنَّ الوقف يستند إلى نُصوص عامَّة وردت في كتاب اللَّه تعالى، كُلّها تحثُّ على فعل الخير والبر، والإنفاق في سبيل الله، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾[1] فالوقف من الأعمال الخيرية التي يُقدِّمها المسلم ابتغاء مرضاة الله، ويجد ثوابها يوم القيامة، وقوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَٰرَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾[3] جاء في تفسير المراغي في مَعْنى الآية: «ونكتب ما أسلفوا من عمل، وتركوا من أثر حَسَن بعدهم، كعلم علَّموه، أو حبس في سبيل الله وقَّفوه، أو مُستشفى لنفع الأمة أنشؤوه، أو أثر سيِّئ كغرس الأحقاد والأضغان... والمُراد من كتابة ذلك مُجازاتهم عليه، إنْ خيراً فخير، وإنْ شرّاً فشرّ»[4].

أمَّا في السُّنَّة النبويَّة الشريفة، فقد وردت أحاديث كثيرة تدلّ على مشروعيَّة الوقف ومجالاته، والحثّ عليه، والترغيب فيه، والجَزاء لمن يقوم به، ولعلّ من أقوى الأحاديث شُهرة ودلالة، حديث سيدنا عمر رضي الله عنه الذي رواه الإمامان البخاري ومسلم أنَّه قال: أصاب عمر أرضاً بخيبر، فأتي النبي صلى الله عليه وسلم يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضاً بخيبر لم أصب مالاً قطُّ هو أنفسَ عندي منه، فما تأمرني به؟ قال: «إنْ شئت حبست أصلها وتصدَّقت بها» قال: فتصدَّق بها عمر، أنَّه لا يُباع أصلها، ولا يُبتاع، ولا يورث، ولا يوهب، قال: فتصدَّق عمر في الفقراء، وفي القُربى، وفي الرِّقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف، لا جناح على من

(1) سورة المزمل، من الآية: 20.
(2) سورة آل عمران، من الآية: 92.
(3) سورة يس، الآية: 12.
(4) **تفسير الشيخ المراغي**، الجزء 29، ص148، ط2، مصر 1953م.

وليها أنْ يأكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقاً غير مُتموِّل فيه، وهذا الحديث رواه -أيضاً- ابن ماجه والنّسائي والترمذي وأبو داود[1] فهذه الكتب الصِّحاح تدلّ على أنَّ الحديث صحيح، وأنَّه يؤكِّد مشروعية الوقف.

ويُعتبر الوقف من المؤسسات الخيريَّة الإسلاميَّة التي أسهمت في النشاط السُّكاني بكامل جوانبه الدِّينيَّة والعِلْميَّة والثقافيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، ولا يتَّسع المجال لتسليط الضَّوء على كافَّة المجالات التي أدّى فيها الوقف دوراً رياديّاً، والذي يهمنا في هذا المقام هو الدور الاقتصادي الذي قام به الوقف من خِلال الحضارة الإسلاميَّة السابقة، والدَّور الذي ينتظره خِلال السَّنوات القادمة، والذي برز من خِلال اجتهادات الفُقهاء ودراسات وقرارات المجامع الفقهيَّة، والمُتمثِّل في طُرق الاستثمار الحديثة التي بدأ تنفيذها في عِدَّة دول إسلاميَّة، ممَّا سنُضفي عليه بعض الإيضاح بعد التعرُّض للدَّور الذي قام به الوقف قديماً من إنشاء عقارات موقوفة وطُرق استغلالها.

لم يقتصر الوقف على الجوانب الدِّينية والعِلْميَّة فقط، بل يمتدّ أثره إلى الجوانب الاقتصاديَّة داخل المُجتمع الإسلامي، فالاهتمام بمال الوقف وتنميته وتطويره وانتشار الوقفيَّات الخيريَّة، كالمساجد والمدارس والمُستشفيات والفنادق، مع رصدها في وجوه البرِّ والإحسان، تُساهم في الاقتصاد بشكل واسع، وفي تنمية الحركة التجاريَّة؛ إذ يقع الإقبال على كراء المحلَّات الموقوفة واستغلالها، نظراً لاستقرار مُلكيتها، ووضوح العَلاقة بين المُكتري ومؤسسة الوقف، يُضاف إلى ذلك أنَّ أموال الوقف لها حُرمة ومكانة لدى المسلمين، ممَّا قلَّل من فرص التلاعب بها أو الاعتداء عليها.

(1) رواه الإمام البخاري في كتاب **الوصايا من صحيحه** بعدَّة روايات، ص196 جزء3 طبعة دار الفكر، د.ت، كما رواه الإمام مسلم في **صحيحه** كتاب الوصية تحت باب الوقف، حديث رقم 1632 ص1255/ 3 ط دار الحديث القاهرة، ت. الأُستاذ فؤاد عبد الباقي ط/ 1، 1412هـ/ 1991م، كما رواه أصحاب السنن: ابن ماجه ص801 المجلد/ 2 ت. الأستاذ فؤاد عبد الباقي، د.ت، النسائي ص240/ 3، دار الكتب العِلْميَّة بيروت د.ت، والترمذي ص417/ 2 ت عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر بيروت 1403هـ/ 1988م، أبو داود ص116/ 3، ط دار الريان للتراث، 1408هـ/ 1988م.

في هذه العُجالة نقوم بِجَلْب بعض المشاهد من تاريخ الوقف، لنستدل بها على المُستوى الإنساني والحضاري الذي وصل إليه الوقف ضِمن رسالته الخالدة، والتي نَرَى التركيز عليها لعدم شهرتها وقلَّة المُهتمِّين بها، ورَغْم وجودها بوصفها محطَّات حضاريَّة في تاريخ المسلمين، ونخصّ منها ما يلي:

أوَّلاً - الوقف بِصِفته مؤسسة إقراض للدَّولة.

إنَّ الدَّولة بِصِفة أنَّها شخصٌ اعتباري يُصيبها أحياناً بعض العجز في صُندوقها المالي، والدُّول الحديثة تتَّخذ العديد من الاحتياطات في سبيل التغلُّب على ذلك بِعدَّة وسائل اقتصاديَّة، لكي تقوم بأداء دورها المُسند إليها، وهذا كُلّه من الأُمور التي يُعالجها علم الاقتصاد، ومن ضِمن الوسائل التي تلجأ إليها الدَّولة ما يُعرف بالقرض العام من الشَّعب؛ حيث تقوم بطرح صكوك أو سندات للبيع يُقبل على شرائها الجمهور، فتكون وسيلة لتغطية العجز الناتج في موازنتها، وهو لا يعدو كَوْنه قرضاً للدَّولة من شعبها، ولكنَّ الدَّولة الإسلاميَّة قديماً لا تعرف هذا الأُسلوب الحديث، والذي لا يخلو من شُبهات الرّبا لوجود أرباح على السَّندات، لذلك كان السلاطين والحُكَّام والأُمراء في بعض البلدان يلجؤون إلى وسائل أُخرى للاقتراض، منها الاستدانة من أموال الوقف، وهذه الأموال تولَّدت من تراكم الغلَّة وزيادتها عن حاجة الموقوف عليه، فهناك بعض المساجد والمدارس وغيرها من المؤسَّسات الوقفيَّة لها أوقاف كثيرة تدرّ دخلاً كبيراً يُغطِّي نفقاتها المُختلفة، من إمام وخطيب ومؤذِّن وقيِّم ومدرِّسين وعمَّال ومصاريف صيانة وتجديد وغيرها.

فقد جرت عادة السلاطين والأُمراء في بعض بلاد المغرب الإسلامي على الاقتراض من مال الحبس، وإذا حدث خلاف بين السلطان وناظر الوقف في قِيمة القَرْض، كان القول في ذلك للناظر؛ لأنَّه أمين على الوقف[1]، كما

(1) **المعيار المعرب**، ص298/ 7.

وقعت الفتوى بجَواز أنْ يقترض القاضي من الأحباس لكي يُنشئ مرافق حبسيَّة أيضاً[1].

وهذا المال الذي أخذه السُّلطان من مال الوقف يُعتبر ديناً على الدَّولة لصالح الوقف، ولكن هل يجوز له وَقْفه في أغراض أُخرى كبناء مسجد أو إنشاء مدرسة؟ وهل قِيام الأُمراء والسَّلاطين بوقف بعض الأملاك العامَّة يُعتبر صحيحاً؟ يقـول الإمام القرافي: إن وقفوا على جِهات البر والمصالح العامَّة، ونسبوه لأنفسهم بناءً على أنَّ المال الذي في بيت المال، هو لهم، كما يعتقده جَهَلة المُلوك، بطل الوقف، بل لا يصحّ إلَّا أنْ يوقفوا مُعتقدين أنَّ المال للمُسلمين والوقف للمسلمين، أمَّا أنَّ المال لهم، والوقف لهم فلا، كمن وقَّف مال غيره على أنَّه له، فلا يصحّ الوقف[2].

وبذلك يكون تصرُّف السُّلطان في أموال بيت المال عن طريق الوقف إنَّما يتمّ باعتباره وكيلاً عن المُسلمين، وليس مالكاً للمال الذي تمَّ وَقْفه، ولهذا وقع السؤال حَوْل غلة وقف مسجد تزيد عن حاجته، وعليه أوقاف كثيرة من المُلوك وغيرهم، فهل يجوز صَرْف الغَلَّة الزائدة في مرافق أُخرى كالتدريس وغيرها، وهل تؤخذ من غَلَّة أوقاف المُلوك أو من غيرهم؟ فجاءت الفَتوى: أن يتمّ الصَّرف من غَلَّة أوقاف المُلوك الزائدة دون غيرها؛ لأنَّ أموالهم إنَّما هي للمسلمين جميعاً[3].

يُضاف إلى ذلك أنَّ العادة جَرَت في بعض مناطق الأندلس أنْ يضعوا أموال الحبس عند أرباب الأموال، يتصرَّفون فيها بالتجارة لأنفسهم، فهي عندهم على مَعْنى السَّلف، ويتمّ ذلك بعلم القُضاة وأهل العِلْم، وموافقتهم

(1) **المعيار المعرب**، ص465/ 7.

(2) **كتاب الفروق**، للإمام أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، ص7/ 2، نشر عالم الكتب بيروت، لبنان، د.ت.

(3) **المعيار الجديد، النوازل الجديدة الكبرى**، للمهدي الوزاني، ص350/ 8، تصحيح ومُقابلة على النُّسخة الأصليَّة، الأستاذ عمر بن عباد، طبع وزارة الأوقاف، المغرب، 1419هـ/ 1998م.

عليه، إلَّا أنَّ بعض الفُقهاء عارض في هذا الإجراء، على اعتبار أنَّ ذلك قرض جرَّ نفعاً، وبعضهم أيَّده بحُجَّة أنَّ وضع المال في ذمَّة التجَّار خير من بقائه أمانة في أيدي النُّظَّار[1]، ففي الحالة الأُولى يضمن التجَّار المال عند الهلاك، في حين لا يضمنه الناظر لأنَّه أمين، إلَّا إذا فرط أو قصر في حِفظه.

غير أنَّ هذه الفتوى تدلّنا على أمرين: الأوَّل - هو بعض الوسائل التي يلجأ إليها لحِفظ مال الوقف، وليس استثمار ذلك المال للحُصول على فوائد، فذلك مجال اجتهد فيه الفقهاء؛ حيث أجازوا أنْ يشتري بمال الوقف عقارات أُخرى لينتفع بغلَّتها للوقف نفسه[2]، الثاني - وجود دور آخر للوقف، وهو قيامه مؤسّسةً للإقراض، وهو ما سنُحاول تسليط الضَّوء عليه.

ثانيًا - الوقف بوصْفه مؤسسةً إقراض للجُمهور.

جَرَى خِلاف بين الفُقهاء حَوْل وقف الطَّعام والنُّقود، قال ابن شاس: لا يجوز وَقْف الطَّعام لأنَّ منفعته في استهلاكه، فالمقصود بالوَقْف بقاء العين والتصدُّق بمنفعتها[3] وتبعه في ذلك القرافي[4]، وذكر ابن رشد أنَّ وقف الدنانير والدراهم وما يعرف بعينه إذا خيف عليه مكروه، ولهذا قال الشيخ خليل: في وَقْف الطَّعام تردُّد، وهي إشارة إلى الخِلاف، ولكن الفُقهاء المُتأخِّرين فرَّقوا بين وَقْف الطَّعام إذا أريد بقاء عينه، فلا يجوز لأنَّ منفعته في استهلاكه، أمَّا إذا وقفه للسَّلف، وخاصَّة في الحُبوب التي يتمّ زراعتها، ثم رد مثلها سنة بعد أُخرى، فذلك جائز وَفْق مذهب المُدوَّنة والقول بالكراهة

(1) **المعيار المعرب**، ص236/ 7.

(2) **مسائل أبي الوليد بن رشد القرطبي (الجد)** ص256/ 1، المسألة رقم 65، تحقيق ودراسة محمد الحبيب التجكاني، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط/ 1، 1412هـ/ 1992م.

(3) **عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**، لعبد الله بن نجم بن شاس، ص15/ 2، تحقيق د. محمد أبو الأجفان وآخرين، طبع على نفقة خادم الحرمين الشريفين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1415هـ/ 1995م.

(4) **الذخيرة**، للإمام أحمد بن إدريس القرافي، ص315/ 6، تحقيق الأستاذ سعيد أعراب، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994ف.

ضعيف[1] وبذلك تمَّت إجازة هذا النوع من الوقف إذا وجد من يقوم به؛ أي: بدون مُقابل أو بالتبرُّع دون الحُصول على أُجرة من قِيمة الطَّعام؛ لأنَّ ذلك يؤدِّي إلى استهلاكه فتضيع الحكمة من الوقف، فإذا لم يوجد من يقوم بذلك تبرُّعاً، ولم يتمكَّن الواقف من القِيام به، فقد وقعت الفتوى ببيعه، ووضع ثمنه للسَّلف من الفلَّاحين المُحتاجين لشراء البذور وزرعها، ثم ردّ الثمن من الإنتاج، على أنْ ترد القِيمة فقط دون فوائد[2]، فهذا النوع من الأوقاف يدلّ على وجود مؤسسة أهلية للقرض بأشياء مثليَّة تعود بالمنفعة على المُزارعين المُحتاجين، وخاصَّة في سنوات الجفاف، وهو إسهام من الوَقْف في النشاط الاقتصادي.

ذلك فيما يتعلَّق بالطعام، أمَّا فيما يخصّ النقود فحُكمها حُكم الطَّعام، فلا يجوز وَقْفها دون الاستفادة منها، وبذلك أجاز الفقهاء وَقْف النُّقود للسَّلف، على أنْ يردّ المُقترض القِيمة فقط دون فوائد؛ لأنَّه لا يصحّ وَقْفها إن أُريد بقاء عينها دون تداول وبالتالي لا ينتفع بها الموقوف عليه[3]، فالقاعدة العامَّة في المذهب المالكي أنَّه لا يجوز وقف ما لا ينتفع به إلَّا باستهلاكه وذهاب عينه كالطعام، فلا يوقف إلا للسَّلف إذا كان ممَّا لا يسرع إليه الفساد، كالقمح والشعير يتسلَّفه من يحتاج إليه ويردّه، فيُصير حُكمه كالنقود يجوز وَقْفها للسَّلف؛ بحيث يتسلَّفها من يحتاج إليها ثم يردها، وينزل رد البدل منزلة بقاء العين[4].

غير أنَّ مسألة بقاء العين الموقوفة للسَّلف، كالنُّقود والطعام، قد تواجه بمُشكلة أُخرى، وهي وجوب الزكاة في المال الموقوف، يقول الشيخ خليل:

---

(1) **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، للإمام أبي عبد الله محمد الحطاب، ص22/ 6، ط دار الرشاد الحديثة، المغرب، 1412هـ/ 1992م.

(2) **المعيار المعرب**، ص120/ 7.

(3) **مواهب الجليل** للحطاب، ص22/ 6.

(4) **السلسلة الفقهية**، رقم 2، للأُستاذ الدكتور الصادق عبد الرحمن الغرياني، ص59، ط أولى، مطابع الجماهيريَّة، سبها، ليبيا.

«وزكيت عين وقفت للسلف[1]، وبذلك قال المالكيَّة جرياً على أصلهم في أنَّ الملك للواقف قبل الوقف وبعده (عدا المساجد) وأوجب الإمام الحطَّاب الزكاة في هذه الحالة سَواء كان الوَقْف على مُعيَّنين أو مجهولين، إذا استوفيت الشُّروط اللَّازمة، بل تجب على الثِّمار الموقوفة على المساجد»[2]، واستظهر الإمام الموّاق الرأي نفسه في شرحه لقول خليل، ولكنَّه نقل رأي اللَّخمي حين قال: وأمَّا الدَّراهم تُحبس لتُسلَّف للناس، فإنَّها لا تزكى إذا أسلفت وصارت ديناً حتى تُقبض، فإنْ قبض منها نصاب يُزكى، وسواء كان الحبس على مُعيَّنين أو مجهولين، وإذا كانت في ذمة المُتسلِّف زكَّى عنها من هي في ذمَّته إذا كان له ما يوفي بها كسائر الديون، وإذا قُبضت زكِّيت على ملك المحبس لعام واحد[3]، وأيّاً كان الرأي حَوْل خُضوع المال الموقوف، والذي تمَّ رصده للسَّلف عن طريق الوقف للزكاة من عَدَمه، غير أنَّ وجود هذه الآراء الفِقْهيَّة يدل على أنَّ الوَقْف أسهم في وجود مؤسسة مَصْرفيَّة -إنْ صحّ القول- تقوم بتقديم القُروض للمُحتاجين بدون فوائد، ويقوم قرض الطَّعام من الحُبوب وغيرها مقام البذور المُحسِّنة التي تُعطى حاليّاً من المصارف الزراعيَّة عن طريق القَرْض الفلاحي، أمَّا النُّقود فإنَّها تُمثِّل القُروض الصِّناعيَّة والتِّجاريَّة والسَّكنيَّة، وقد تمَّ تطبيق ذلك فعلاً، وتذكر المصادر التاريخيَّة قصَّة صُندوق حبسي للقَرْض بدون فوائد كان موجوداً في مدينة فاس، ولا تزال رياعه مُسجلة في الحَوالات؛ حيث كان بقيسارية فاس دراهم ألف أوقية مُحبَّسة بقصد السَّلف غير أنَّ هذه التجربة قد تعثرت فيما يبدو؛ لأنَّ المُقترض كان يتسلَّم الدَّراهم وهي جيِّدة وعندما يعيدها، يرد بعضها رديئة (نُحاس) ويمتنع عن تبديلها، فما زال الأمر كذلك حتى اندرست[4]، فقد حدث لها ما يعرف الآن بفروق صرف العِملة، أو هُبوط سعر

---

(1) **مختصر الشيخ خليل للعلامة خليل بن إسحاق المالكي**، ص63، صحَّحه وعلَّق عليه الشيخ أحمد بن نصر، ط دار الفكر، 1401هـ/ 1981م.

(2) **مواهب الجليل** للحطاب، ص331/ 2.

(3) **التاج والإكليل لمختصر خليل**، لأبي عبد الله محمد بن يوسف المواق، بهامش **مواهب الجليل** للحطاب، ص331/ 2.

(4) **الوقف في الفكر الإسلامي**، المصدر السابق، ص225/ 2.

الأسهم والسَّندات، غير أنَّ تلك الظاهرة تُبيِّن بجلاء دور الوقف في هذا المجال، وأنَّ الوقف قد يدخل في تأسيس الجمعيَّات والمصارف والمؤسسات المُتخصِّصة في مُساعدة ذوي الحاجة بالقُروض اللَّازمة في مُختلف المجالات.

هذه بعض ملامح إسهام الوقف في إنشاء مؤسسات مالية للإقراض، ولكن الدَّور الاقتصادي يتمثَّل -أيضاً- في استغلال واستثمار أموال الوقف فيما يعود على الموقوف عليهم بصرف الرَّيع وتنمية موارده بِمَا يُحقِّق أكبر قدر من الأجر والثواب للواقفين من خِلال زيادة الصَّدقات التي نتجت عن تنمية الموارد، وزيادة الريع، غير أنَّ استغلال واستثمار أموال الوقف قديماً تختلف عمَّا انتهت إليه التطوُّرات الحديثة في هذا المجال، ممَّا يجب أنْ نتعرَّض لشرحه، فنبيِّن الأنماط القديمة، ثم الأساليب الحديثة فيما يلي:

أوَّلاً - وسائل تعمير واستثمار الوقف قديماً

حرصاً على دوام الوقف واستمرار دوره، لم يرخِّص الفُقهاء في إجارته لمُدد طويلة بل اشترطوا ألا تزيد المُدَّة على سنة في المباني وثلاث سنوات في الأراضي إذا لم يُحدِّد الواقف مُدَّة الإجارة، وقد نصَّت المادة 376 من قانون العدل والإنصاف على ذلك، والسبب في هذا القيد أنَّ المُدَّة إذا طالت قد تؤدي إلى إبطال الوقف لبقاء المُستأجر مُدَّة طويلة ممَّا يؤدي إلى الظنِّ أنَّه مالك العقار فيضيع الوقف بذلك، والرأي نفسه ورد في شرح المادة 484 من مجلَّة الأحكام العدليَّة[1]، إلَّا أنَّ هذه القاعدة لا يُمكن تطبيقها في كُلّ الأحوال؛ ذلك أنَّ أعيان الوقف لا تظل دائماً على حالها بسبب عوامل الزمن، فقد تتعرَّض للهلاك والانهيار والتآكل، لذلك أجاز الفقهاء إجارتها لمدَّة طويلة إذا تطلَّب تعميرها ذلك، فقد نصَّت المادة 277 من قانون العدل والإنصاف في

(1) **قانون العدل والإنصاف في القضاء على مشكلات الأوقاف**، لمحمد قدري باشا، ص419، دراسة وتحقيق مركز الدراسات الفقهيَّة والاقتصاديَّة، دار السلام للطباعة، طبعة أُولى 1437هـ/ 2006م، أيضاً شرح مجلَّة الأحكام العدليَّة، لسليم رستم باز، ص271، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

فقرتها الثانية على أنَّه «فإنِ اضطر إلى ذلك لحاجة عمارة الوَقْف بأن تخرب ولم يكن له ريع يعمر به، جاز لهذه الضَّرورة إجارتها بإذن القاضي مُدَّة طويلة بقدر ما تعمر به»[1]، ومن هُنا نشأت على أعيان الوقف حُقوق رتبتها عُقود الإجارة الطويلة التي كانت هي الوسيلة الوحيدة آنذاك لتعمير الوَقْف، وفيما يلي بيان لأهمِّ هذه العُقود:

1 - وَقْف الإجارتين: إذا خرب عَقار الوقف وعدم وجود غلَّة تكفي لإعادة بِنائه، ولم يعد في الإمكان تأجيره لمُدَّة مؤقتة، وتبيَّن أنَّ إجارته بالإجارتين أنفع لجِهة الوَقْف، فيصدر الإذن من القاضي بتأجيره عن طريق الإجارتين، فيؤخذ من المُستأجر قِيمة عَقار الوقف مُقدَّماً ويُسمَّى إجارة مُعجَّلة، ويُرتَّب عليه مبلغاً آخر يؤخذ من المُستأجر كُلّ سنة باسم إجارة مؤجلة، ولهذا سُمِّيت مثل هذه العُقود بالإجارتين[2]، ولصاحب حق الإجارتين جميع حُقوق الملكية عدا الرقبة، فله الاستعمال والاستغلال بنفسه أو من قِبَل الغير، وله أنْ يؤجر حَقَّه ويرهنه ويتصرَّف فيه، كما يحق له أنْ يوصي به وأنْ يهبه، وله أنْ يغرس في العَقار، ويقوم بأي بناء عليه برُخْصة من مُتولي الوَقْف، كما أنَّ هذا الحقّ يورث عنه إذا مات، ويعود العَقار خالصاً للوقف إذا مات صاحب الإجارتين بدون وارث[3].

(1) **قانون العدل والإنصاف**، المصدر السابق، ص420، وردت في الإسعاف آراء كثيرة حول إجارة الوقف منها ما يجيزها لمُدَّة طويلة وفي أحوال خاصة، وأحياناً يُجيز إجارته لمدَّة ثلاثين سنة بثلاثين عقداً كُلّ سنة بكذا، وفي جميع الأحوال لا بدَّ من إذن القاضي في الخصوص، وهذا هو الرأي الذي اعتمدته، وهو الواجب الأخذ به، الإسعاف المصدر السابق ص68.

(2) **الوقف في الشريعة والقانون**، للأستاذ زهدي يكن، ص105، دار النهضة العربيَّة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1388هـ، **ملكية الأراضي في ليبيا، في العهود القديمة والعهد العثماني**، د. محمد عبد الجواد محمد، ص137، جامعة القاهرة فرع الخرطوم، 1974م.

(3) **الوقف في الشريعة والقانون**، المصدر السابق، ص113، **الحقوق العينية الأصلية والتبعية في التشريع الليبي**، د. جمعة محمود الزريقي، ص510-511/ 2، طرابلس ليبيا، ط3، 2009م.

2 - الحكر، هو عَقْد إجارة للأرض الموقوفة بقصد إبقائها في يد المُستأجر الذي يُسمَّى مُحتكراً ما دام يدفع أُجرة المِثل، ويجوز بإذن المُتولِّي أنْ يقوم المُستأجر بالبناء أو الغرس ليكون له حق القرار بعد تمام الإجارة؛ لأنَّه مالك للبناء والغِراس الذي أحدثه، والأصل في التحكير المنع؛ لأنَّه عقد إجارة لمُدَّة مجهولة، وجهالة المُدَّة في عقد الإجارة تفسدها، ولكنَّه صحَّ استثناءً للضرورة لأنَّ الوَقْف ليس له غَلَّة يُمكن بها تعميره وإصلاحه، فلم تَعُد له من مَنْفعة تعود على المُستحقِّين ولهذا أُجيز تأجير أعيان الوَقْف بالتحكير وبأجر المِثل ولو لِمُدَّة غير مَحْدودة(1).

3 - حقّ الزِّينة، من الحُقوق العينيَّة التي قامت على العَقارات في المغرب، وهو عَقد كراء يقع على عَقار عائد للأملاك الخاصَّة بالدولة، وقد يقوم على أعيان الوقف، ويلزم صاحبه بأن يقوم بإنشاء بناء عليه، أو إجراء تحسينات على البِناء القائم ومن ثَمَّ يُصبح لمن أقام ذلك أنْ يتمتَّع بحقِّ البقاء بشكل دائم بما أحدثه من بناء أو تحسينات على أنْ يؤدي نجوماً (أجرة) دوريَّة مُقابل انتفاعه، وأنْ تكون ملكيَّة الرقبة للدولة أو الوقف(2).

4 - حقّ الجلسة، عرف في المغرب ويقع على عَقارات الدَّولة الخاصَّة أو الوقف، كما يُسمَّى حقّ الخلو في مصر وتونس، وغالباً ما يقع على أعيان الوقف المُعدّة للاستعمال الصناعي أو التجاري، كالفُرن أو الطاحون أو الحمام، وينشأ هذا الحقّ بموجب عقد كراء يلتزم صاحبه بمُقتضاه أنْ يجهز المحل الذي اكتراه بما يلزمه من معدَّات يتطلَّبها تعميره، فإذا أنشأ هذا الحقّ كان لصاحبه حقّ التمتُّع بالمحلّ المُكترى على وَجْه دائم في مُقابل أنْ يؤدي

(1) **الوسيط في الحقوق العينية الأصلية، في القانون المصري واللبناني**، د. رمضان أبو السعود، ص341/ 1، 1985م، و**نظام الشهر العقاري في الشريعة الإسلامية**، د. جمعة محمود الزريقي، ص201-202، دار ليبيا للنشر والتوزيع، طرابلس، 1984.

(2) **مدخل لدراسة القانون**، للدكتور خالد عبد الله عيد، نظريَّة الحق، الجزء 2، ص140، **الطبيعة القانونية لشخصية الوقف المعنوية**، د. جمعة محمود الزريقي، ص138، نشر كلِّية الدعوة الإسلاميَّة، طرابلس، ط1، 2001م.

عائدات دوريَّة للجِهة التي أكرْته، وهو حقّ يقبل التداول بعوض أو بدونه بين الأحياء أو بسبب الوفاة[1].

5 - حق الجزاء، وهو -أيضاً- كسابقه (حقّ الجلسة) إلَّا أنَّه يقع على الأرض الفضاء أو الحُقول وقد يُسمَّى بحق الاستئجار، وغالباً ما يقع على أعيان الوقف التي لا يجني منها الوقف أي فائدة تُذكر، ولهذا يعمد ناظر الوقف إلى تعميرها عن طريق إجارتها بترتيب حقّ الجَزاء عليها، لكي يستثمرها بطريق الزراعة أو البناء، ويعتبر -أيضاً- من الحُقوق الدائمة التي يجوز لصاحبها تداولها والتصرُّف فيها بكافة التصرُّفات، وتؤول إلى ورثته من بعده[2].

6 - حقّ الجدك أو الكدك، إذا قام شخص بإيجار أرض وَقْف، أو أرضاً أميريَّة، أو أحد الحوانيت الموقوفة، وأذن الناظر للمُستأجر في وضع أشياء وآلات في العَقار، ممَّا لا يستطاع نقله أو تحويله بسهولة، فيبقى للمُستأجر حق البقاء أو القرار بشرط دفع أجر المِثل، ما دام الجدك قائماً، ويُعرف هذا الحقّ بهذا الاسم في الشام، وهو يُشبه حقّ الجلسة المعروف في المغرب ويكون صاحب الجدك مالكاً له، يجوز التصرُّف فيه بالبيع أو الهِبة أو بغيرها من التصرُّفات، كما يورث عنه بعد وفاته[3].

7 - الكردار، ويُسمَّى -أيضاً- حقّ القرار، وهو من الحُقوق التي عُرفت في الشام، ويتمّ بما يحدثه المُزارع في أرض الوقف من بناء أو أغراس، أو جلب التراب إليها للغرس أو البناء، فيكون له الأولويَّة على غيره ما دام يدفع أجر المِثل، ويشترط لذلك أن يكون البناء أو الغِراس بإذن المتولِّي شؤون

(1) **مدخل لدراسة القانون**، المصدر السابق، ص139، و**الوقف في الشريعة والقانون**، المصدر السابق، ص123.

(2) المصدر السابق، ص139-140.

(3) **الوقف في الشريعة والقانون**، المصدر السابق، ص121، و**الموسوعة القانونية، الأنظمة العقارية**، إعداد الأُستاذ أنس كيلاني المُستشار بالمكتب الفني بمحكمة النقض السُّورية، ص1270/ 2، دمشق، 1981م، **محاضرات في الوقف**، للشيخ الإمام محمد أبو زهرة، ص110، مُلتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي، ط2، القاهرة، 1995م.

الوقف، ويجوز لصاحب حقّ الكردار بيعه وهبته، كما أنَّه يورث عنه بعد وفاته[1].

8 - القِيمة، وهي من الحُقوق التي قامت على أعيان الوقف في الشام، وتُطلق القِيمة على الأعيان القائمة في البساتين، من جُذور النباتات وآلات الحِراثة، وإحاطة البستان بالسِّياج وغيره ويرجع سبب التسمية إلى أنَّ ما يقوم به المُستأجر له قِيمة مُعيَّنة، وحُكم القِيمة حُكم الجدك في كافَّة أوضاعه[2].

9 - مِشَد المِسْكة، هي استحقاق الحِراثة في أرض الوقف، أو الأراضي الأميريَّة، ويكون ذلك بسبب ما أحدثه المُستأجر أو المُزارع من تحسينات فيها، كالتسوية والتمهيد، أو شقّ التُّرع وتهيئة الأرض للزراعة، فيكون له حقّ التمسُّك بإبقاء الأرض تحت يده، ولا تُنزع منه ما دام يدفع أجر المِثل، ويقدَّر أجر المِثل بقيمتها خالية دون ما قام به المُستأجر، وحكم هذا الحقّ أنَّه لا يُباع ولا يوهب ولا يورث، ولكن يجوز التنازل عنه بعوض شريطة أنْ يؤخذ إذن المُتولِّي على ذلك[3].

10 - المرصد، ويقصد به الأرض الفضاء تؤجر من قبل ناظر الوقف، ويؤذن للمُستأجر بالبناء عليها على أن تكون قِيمة البناء ديناً على الوقف، ويشترط أنْ يتم ذلك بإذن من الناظر أو القاضي المُختصّ، فإذا أراد المتولِّي إخراج صاحب المَرْصد، فعليه أنْ يدفع له ما صَرَفه في البِناء ويجب على الناظر في هذه الحالة تقدير قيمة الإيجار بعد انتهاء البِناء، وعلى صاحب المَرْصد أنْ يدفع أجر المِثل[4]، ويُلاحظ هُنا أنَّ المرصد يختلف عن الإرصاد،

(1) **الوقف في الشريعة والقانون**، المصدر السابق، ص122، و**الوسيط في الحقوق العينية الأصلية**، د. رمضان أبو السعود، ص341.

(2) **الوقف في الشريعة والقانون**، المصدر السابق، ص122، و**القانون العقاري**، محمد الطاهر السنوسي، ص248، الجُزء الأوَّل، ط تونس، 1958م.

(3) **الوقف في الشريعة والقانون**، المصدر السابق، ص123، **الموسوعة القانونية، الأنظمة العقارية**، المصدر السابق، ص1270/ 2.

(4) **الوقف في الشريعة والقانون**، ص122، و**الوقف**، للأُستاذ أحمد إبراهيم بك، ص157، مُحاضرات لقسم الدكتوراه كلِّية الحُقوق جامعة فؤاد سنة 1943م، نشر مكتبة عبدالله =

وهو قيام ولي الأمر بتخصيص غَلَّة أحد العَقارات المَمْلوكة لبيت المال للإنفاق منها على وجوه الخير، فلا يُسمَّى ذلك وَقْفاً؛ لأنَّ ولي الأمر لا يملك العَقار، وبذلك لا يُمكن وَقْفه، ولهذا سُمِّي إرصاداً وهُناك من الفُقهاء من يقول بسريان بعض أحكام الوَقْف عليه؛ حيث لا يجوز لولي الأمر تغيير هذا التخصيص[1].

11 - الإنزال، جَرَى به العمل في تونس، «وهو كراء أرض الوَقْف عند انعدام النَّفع بها كراءً مؤبَّداً لا ينفسخ ولا يزيد وإنْ تغيَّرت الأسعار بتطاول الأعصار لمن يبني أو يغرس على بقاء نزله لتحصل بذلك عَمَارة الوَقْف بشرط أنْ يكون مِقْدار الكراء المُرتَّب ليس دون قيمة المِثل حين العَقْد»[2]، وهذا العقد يطابق عقد الحكر الذي جرى به العمل في الأقطار الأُخرى، وإنِ اختلفت التسمية بينهما.

هذه العقود التي سردتها سابقا أنشأتها الأعراف المحلِّيَّة في بعض الأقطار، وقد قامت على أعيان الوَقْف للحاجة إليها، ويعود ذلك إلى أنَّ تلك الأعيان عندما تطرَّق إليها الخَراب ولم يعد في الإمكان إصلاحها أو إعادتها من جديد لتؤدي دورها، فكانت الوسيلة الوحيدة هي إعادة تعميرها بهذه العُقود تجاوزاً للقاعدة المُقرَّرة في عدم إجارة أعيان الوقف أكثر من سنة في المباني وثلاث سنوات في الأراضي، وهذه العقود لا يلجأ إليها إلا للضَّرورة، وهي انعدام مَصْدر آخر لتعمير الوقف، ويتمّ ذلك بإذن القاضي في أغلب

= وهبة، مصر 1463هـ/ 1944م. وشرح **مجلة الأحكام العدلية**، للأُستاذ سليم رستم باز، ص247، ط3، دار إحياء التراث، لبنان، د.ت.

(1) **محاضرات في الوقف**، الإمام محمد أبو زهرة، ص108، يراجع أيضاً في معرفة: الكردار، والقيمة، ومشد المسكة، والمرصد، وغيرها من الحُقوق التي نشأت على عَقارات الوَقْف بالشام، رسالة الاستكشاف عن تعامل الأوقاف للعلَّامة محمود الحمزاوي، تحقيق د. صالح بن سليمان الحويس، **مجلة أوقاف**، العدد 17، ص71-92، الأمانة العامَّة للأوقاف، دولة الكويت، السنة التاسعة ذو الحجة 1430هـ/ نوفمبر 2009م.

(2) **القانون العقاري**، محمد الطاهر السنوسي، الجزء الأول، ص193، تونس، 1377هـ/ 1958م، أيضاً:

Testi giuidici relative ''ALL,INZAL'', p.19, ROMA, 1917, Land tenure and registrion under Italian Law in Libya, j.EVANS, p.14.

الأحوال إن لم يكن الناظر مصرَّحاً له من الواقف بتأجير أعيان الوَقْف لمدَّة طويلة.

ترتَّب على هذه العُقود القديمة إنشاء حُقوق عينيَّة على أعيان الوقف، وهي في غالبها حُقوق منفعة أو انتفاع دائم عليها، ولم يبقَ للوقف عليها إلا ملكية الرَّقبة فقط، وقد اعترف بهذه الحُقوق المُشرِّع القانوني في أغلب البُلدان التي نشأت فيها مثل هذه الحُقوق، وقد حان الوقت لكي يتمّ إعادة النَّظر فيها؛ لأنَّها تعيق تطوير أعيان الوقف واستثمارها بالطُّرق الحديثة، ذلك أنَّ تلك الحُقوق دائمة لأصحابها وتتوارث عنهم، وهذا بدوره أدَّى إلى بقاء الأعيان على حالها دون تطوير، ومن ثمَّ تفويت فرصة استثمارها الاستثمار الأمثل، ولن يتأتَّى ذلك إلَّا بتدخُّل المُشرِّع في كُلّ بلد وجدت فيه هذه الحُقوق[1]، وقد أخذ المُشرِّع المغربي مؤخراً بهذا الرأي؛ حيث نصَّت مُدوَّنة الأوقاف الصادرة سنة 2010م في المادَّة 106 على إمكانيَّة تصفية الحُقوق العرفيَّة المُنشأة على الأوقاف العامَّة بعدَّة طرق بيَّنتها المادَّة المذكورة[2].

ثانيًا - الوسائل الحديثة لتعمير واستثمار أعيان الوقف

لا يُمكن التطرُّق إلى هذه الوسائل دون الدخول في مجال استثمار الوقف، وهو على ما ورد في قرارات وفتاوى مُنتدى قضايا الوقف الفقهيَّة الأوَّل «يقصد باستثمار أموال الوقف تنمية الأموال الوقفية سواء كانت أُصولاً أم ريعاً بوسائل ومجالات استثماريَّة مُباحة شرعاً» فالاستثمار هُنا لا يقتصر على الرَّيع، وإنَّما يكون في الأُصول أيضاً، وتأكيداً لذلك نصَّت الفقرة 3 من القرارات المذكورة على أنَّه «يجب استثمار الأُصول الوقفيَّة سواء كانت عقاراً

(1) يراجع في معرفة هذه الحُقوق وتكييفها القانوني، كتابنا **الطبيعة القانونية لشخصية الوقف المعنوية دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون**، ص144-150، نشر كلِّية الدعوة الإسلاميَّة، طرابلس- ليبيا، 2001م.

(2) **الجريدة الرسمية للمملكة المغربية**، عدد 5847، مُدوَّنة الأوقاف، ظهير مؤرخ في 23/ 2/ 2010.

أو منقولة ما لم تكن موقوفة للانتفاع المُباشر بأعيانها»[1]، ويترتَّب على ذلك أنَّ وسائل استثمار هذه الأُصول قد ينصبّ على عَقارات قديمة يُراد تطويرها لتحقيق أقصى فائدة منها، أو تعمير الوقف الخَراب لإعادته من جديد، أو البناء فوق أرض موقوفة لا تحقَّق دخلاً للموقوف عليهم، فيجري استثمارها عن طريق قيام بعض المؤسسات أو الأفراد بالبناء عليها، ومن هُنا يكون الاستثمار في هذه الأحوال تعميراً للوقف، وهذه الوسائل الحديثة تختلف عن تطوُّر الاجتهادات القديمة في مجال الوقف.

تتكوَّن الأوقاف في أغلب الأحيان من الأراضي والمباني الموقوفة، وفي كثير من الأحيان تكون الأراضي بوراً والعقارات مُتهدِّمة ومتدنِّية الريع والغلة، لذلك فإنَّ صيانتها واستثمارها هو الطريق الأمثل لعودة نفعها أو زيادته، وبالتالي وقع الاهتمام بكيفيَّة تنميتها وتثميرها لزيادة العائد منها، لتفي بالأغراض التي وقفت من أجلها، من أجل ذلك يمكن للجهة المُشرفة على الأوقاف أو لناظر الوقف حسب الأحوال، ووفقاً للشروط الشرعية المُقرَّرة أن يتمّ تثمير وتنمية تلك الأوقاف بعدَّة طُرق نصَّ عليها الفقهاء وأقرَّتها الدراسات الحديثة، منها:

1 - بيع جُزء من الوقف لتعمير جُزء آخر من هذا الوقف ذاته.
2 - بيع وقف لتعمير وقف آخر، يتّحد معه في جِهة الانتفاع.
3 - بيع بعض الأملاك الوقفيَّة، وشراء أو إنشاء عَقار جديد، يوقف لصالح الجِهات التي كانت قد وَقَفَت عليها الأملاك المبيعة.
4 - بيع عدد من الأملاك الوقفيَّة، وشِراء أو إنشاء عَقار جديد ذي غلَّة عالية يوزَّع على الأوقاف المبيعة بنسبة قيمة كُلّ منها، أو يُخصّص جُزء من العَقار الجديد لكُلّ وَقْف من تلك الأوقاف المبيعة يتناسب مع قِيمته.

---

(1) أعمال مُنتدى قضايا الوقف الفقهيَّة الأوَّل، قرارات وفتاوى وتوصيات، الكويت 10-17 شعبان 1423هـ/ 11-13 أكتوبر 2003م. نشر الأمانة العامَّة للأوقاف بدولة الكويت، ط1، 1425هـ/ 2004م.

غير أنَّ هذه الوسائل التي يتمّ اللُّجوء إليها لتعمير أعيان الوَقْف وتثميره لا يُمكن القيام بها إلَّا إذا لم يتوفَّر بديل آخر عِوضاً عن البيع، وكذلك عدم إمكانية الاستعانة بتمويل الغير بشُروط تتناسب مع الجِهة التي تتولَّى إدارة الوَقْف[1]، فإذا توفر من غَلَّة الوقف لدى الناظر أو الهيئة المكلَّفة بالأوقاف، فلا يجوز التصرُّف في الوقف بالبيع، فالأَولى أنْ يتم تعمير الوَقْف وإعادته إلى سابق عهده بأموال الوَقْف المُتوفِّرة، فإذا لم يتوافر المال الذي يُمكن به التعمير فيجوز اللُّجوء إلى الاستعانة بتمويل الغير، ولكن ينبغي مع ذلك أنْ تكون شُروطه غير ضارة بالوقف، بل يجب أنْ تكون مُجزية، وسنقتصر في هذه الدِّراسة على أساليب الاستثمار التي يتمّ بها تعمير أعيان الوَقْف دون التعرض لغيرها:

الأول - سندات المُقارضة: يرى بعض الباحثين صلاحيَّة هذا الأُسلوب في تعمير أعيان الوَقْف، وتقوم فكرة هذه السَّندات على إصدارها مُحدَّدة القِيمة، على أنْ تصدر بأسماء مالكيها، مُقابل الأموال التي قدَّموها لصاحب المشروع بعينه، وبقصد تنفيذ المشروع واستغلاله وتحقيق الرّبح، وقد أخذ بهذا الأُسلوب المُشرِّع الأُردني فأصدر القانون المؤقت رقم 10 لسنة 1981م بشأن سندات المُقارضة؛ حيث نصّ أن تكون السَّندات بقيمة مُحدَّدة، وأنَّ كُلّ شخص يُمكنه الحُصول على أكثر من وثيقة بقدر أمواله، وأنْ تصدر بأسماء ملَّاكها، ويحقُّ له نسبة مُعيَّنة من ربح المشروع، وأنَّ النِّسبة الأُخرى مُخصَّصة للإضفاء التدريجي لأصل قِيمة السَّند، وبهذه الوسيلة ينتهي صاحب المشروع إلى امتلاكه كاملاً بعد إضفاء القيمة الأصليَّة لجميع السندات[2].

وسندات المُقارضة هُناك مَن يرى جواز اللُّجوء إليها لتعمير أعيان الوَقْف؛ لأنَّ فكرتها تقوم على عقد المُضاربة شأنها في ذلك شأن الودائع الاستثماريَّة لدى المصارف الإسلاميَّة، ففي سندات المُقارضة يتقبَّل ناظر

(1) إدارة وتثمير مُمْتلكات الوَقْف، ندوة البنك الإسلامي للتنمية، ص450، جدة 20/ 3/ إلى 2/ 4/ 1404هـ/ 24/ 12/ 1983م إلى 5/ 1/ 1984م، ط3، 1425هـ/ 2004م.

(2) **الاتجاهات المعاصرة في تطوير الاستثمار الوقفي**، المصدر السابق، ص80-81.

الوقف الأموال النقديَّة -بِصِفته مضارباً- كما يتقبَّل البنك الإسلامي الودائع، ولكن ناظر الوقف يقبل هذه الأموال ويصدر فيها وثائق مُتساوية القِيمة، ويمنح أصحابها أرباح المشروع الوقفي حَسَب الاتفاق، ويتحمَّلون الخسائر حَسَب حِصصهم في رأس مال المشروع[1]، ولكن بعض الندوات العلميَّة لم تقر هذا الأُسلوب في تعمير الوقف لعدم مُطابقتها لصِفة المُضاربة الشرعيَّة، بل إنَّ السَّندات ما هي إلا قروض مؤجَّلة بفائدة، هي عبارة عن صك توثيق لمبلغ القرض المؤجل، وأنَّ الضَّمان الذي تُقدِّمه الحُكومة يُخالف شُروط المُضاربة من عدم ضمان المضارب[2]، ويبدو وجود اختلاف في أحكام سندات المُقارضة بين المُجيزين والمانعين.

غير أنَّ مَجْمَع الفِقه الإسلامي الدّولي أصدر قراراً سنة 1988م حدّد فيه الصيغة المقبولة شرعاً لصكوك المُقارضة واشترط أنْ تتوافر فيها العناصر الآتية:

1 - أنْ يُمثِّل الصَّك حصَّة شائعة في المشروع الذي أصدرت الصُّكوك لإنشائه أو تمويله وتستمرّ هذه الملكية من بِدايته إلى نِهايته.

2 - يقوم العقد في صُكوك المُقارضة على أساس أنَّ شُروط التعاقد تُحدِّدها نشرة الإصدار وأنَّ الإيجاب يُعبِّر عن الاكتتاب في هذه الصُّكوك وأنَّ القَبول تُعبِّر عنه موافقة الجِهة المُصدّرة، ولا بدّ أنْ تشتمل نشرة الإصدار على جميع البيانات المطلوبة شرعاً.

3 - أنْ تكون صُكوك المُقارضة قابلة للتَّداول بعد انتهاء الفترة المُحدَّدة للاكتتاب باعتبار ذلك مأذوناً فيه من المضارب عند نشوء السَّندات مع مُراعاة بعض الضوابط التي نصَّ عليها القَرار.

4 - أنَّ مَنْ يتلقَّى حصيلة الاكتتاب في الصُّكوك لاستثمارها وإقامة المشروع

(1) **الوقف الإسلامي، تطوره، إدارته، تنميته**، المصدر السابق، ص: 275.

(2) **إدارة وتثمير ممتلكات الأوقاف**، المصدر السابق، ص451.

بها هو المُضارب؛ أي: عامل المُضاربة ولا يملك من المشروع إلَّا بمِقْدار ما قد يُسهم به في شراء بعض الصُّكوك، فهو رب مال بما أسهم به، بالإضافة إلى أنَّ المُضَارب شريك في الرِّبح بعد تحقُّقه بِنِسبة الحِصَّة المُحدَّدة له في نشرة الإصدار، وتكون مِلكيته في المشروع على هذا الأساس، وأنَّ يد المُضارب على حَصيلة الاكتتاب في الصُّكوك وعلى موجودات المشروع هي يد أمانة لا يضمن إلَّا بسبب من أسباب الضَّمان الشرعيَّة(1).

عَلاوة على العناصر السابقة نصَّ القرار على بعض الشُّروط التي تَكْفل تنفيذ سندات المُقارضة بطريقة شرعيَّة، كما استعرض مجلس المَجْمع أربع صِيَغ أُخرى مُقترحة للاستفادة منها في إطار تعمير الوقف واستثماره دون الإخلال بالشروط التي يُحافظ فيها على تأبيد الوقف، وهي:

أ - إقامة شركة بين جِهة الوقف بِقِيمة أعيانه وبين أرباب المال بِمَا يوظِّفونه لتعمير الوَقْف.

ب - تقديم أعيان الوَقْف على أنَّه كأصل ثابت إلى من يعمل فيها بتعميرها من ماله بِنِسبة من الرَّيع.

ج - تعمير الوَقْف بعقد الاستصناع مع المصارف الإسلاميَّة، لِقَاء بَدَل من الرَّيع.

د - إيجار الوَقْف بأُجرة عينيَّة هي البناء عليه وحده، أو مع أُجرة يسيرة.

وهي صِيَغ مَقْبولة ما لم يكن فيها تمليك عَقار الوَقْف أو جُزء منه للمُتعاقد مع الوقف.

الثاني - المُضاربة والشركة: تقوم هذه الصِّيغة على اتِّفاق الأوقاف مع جِهة تمويليَّة كالمصارف الإسلاميَّة على إنشاء شركة بينهما، يكون نصيب

(1) قرار رقم 30 (3/ 4) صادر عن مَجْمع الفِقه الإسلامي الدّولي المُنعقد في مؤتمره الرابع بجدَّة، من 18 جُمادى الآخرة 1408هـ الموافق 6-11 شباط/ فبراير 1988م.

الأوقاف فيها قِيمة الأعيان الموقوفة التي ترغب في تعميرها واستثمارها بإقامة مشاريع عليها، ويكون نصيب المُموِّل ما يُقدِّمه من مال لإنشاء هذه المشاريع، على أنْ يقوم المُموِّل بإدارة واستغلال المَشْروع، ويكون الرِّبح بينهما بحِصَّة شائعة، على أنْ يُراعى عند تقسيم الرِّبح ثَمَن الجُهد الذي قَدَّمه العامل، وأن تتضمَّن الصِّيغة وعداً ملزماً من جانب المُمَوِّل ببيع حِصَّته لجِهة الوَقْف[1]، وهُناك من يَرَى بأنَّه «يُمكن في هذه الصِّيغة أنْ يكون المدير أيّاً من طرفي العقد بالاتفاق بينهما، فيكون المدير - من الناحية الفِقهيَّة - مالكاً يُدير ملك نفسه بالنِّسبة لحِصَّته في المشروع، وأجيراً يُدير ملك غيره بأجر مُحدَّد، أو مضارباً يُدير الأُصول الثابتة لغيره بِنِسبة من العائد الإجمالي لها»[2].

إنَّ هذه الصِّيغة رَغْم كَثرة القائلين بها، والتي يُسمِّيها البعض (المُشاركة المُتناقصة المُنتهية بالتمليك) إلَّا أنَّها تتضمَّن بيع الوقف، ذلك أنَّ الدُّخول في شركة مع مؤسسة أو فرد بأعيان الوقف يجعل منها أموالاً تدخل في شخصيَّة أُخرى مُستقلَّة عن الوقف، وهي الشخصيَّة الاعتباريَّة للشركة، ومن هُنا تنتقل مِلكية الأعيان إليها، وتُصبح هذه الشركة المُكوَّنة من الوَقْف والمُمَوِّل هي المالكة للعَقار بمُجرَّد التعاقد سَواء تمَّ تعمير واستثمار الأعيان أو لم يتمّ، يؤكد ذلك ما وَرَدَ من أنَّ العَقْد يجب أنْ يتضمَّن وعداً بأنْ يبيع المُمَوِّل حِصَّته للوَقْف، وهذا يعني انتقال مِلكية الأعيان إليه مع الوَقْف، فماذا يحدث لو أنَّه لم ينفِّذ هذا الوعد؟ فلهذا أرى عَدَم توافق هذه الصِّيغة مع أحكام الوَقْف، والأمثل أنْ تظلَّ مِلكية العَيْن للوَقْف وأنْ يتمَّ الاتِّفاق على استثمار المباني استثماراً مشتركاً فترة تُمكِّن المُمَول من استرداد ما أنفقه في التعمير والحُصول على الأرباح المُتوقَّعة له، ليؤول العَقار بكامله بعد ذلك للوَقْف، وهذا الذي يتَّفق مع قرارات مُنتدى قضايا الوقف الفقهيَّة الأوَّل التي وَرَدَ بها «فإذا كانت الأُصول الموقوفة أعياناً فإنَّ استثمارها يكون بما لا يؤدي إلى زوال مِلكيتها».

---

(1) **إدارة وتثمير ممتلكات الوقف**، المصدر السابق، ص91.

(2) **الوقف الإسلامي، تطوره، إدارته، تنميته**، المصدر السابق، ص260.

وهذا ما يتَّفق مع صِيغة المُضاربة بالمال الناض، «وفيها يقبل الناظر النُّقود من المؤسسة التمويليَّة بحِصَّة من الربح الصَّافي يتَّفقان عليها، ثم يُقيم البناء ويستثمره لحِساب المُضاربة ولا يذكر العقد أنَّ المُضارب يُساهم بأرض الوَقْف في رأس مال المُضاربة - توافقاً مع أحكام الوَقْف - بل يَلْحظ ذلك عند تحديد حِصَّته في الربح بحيث تكون عالية تعوِّضه عن الإسهام بالأرض، ثم يشتري الناظر البِناء لصالح الوَقْف بالتدريج أو دُفعة واحدة، حَسَب الشُّروط الشَّرعيَّة المعروفة»[1]، الصِّيغة هي الموافقة لما ذكرته سابقاً والتي تتَّفق مع أحكام الوقف بعدم التصرُّف في الأعيان بأي شكل يؤدي إلى تمليكها للغير.

الثالث - المُرابحة والاستصناع: قد يلجأ ناظر الوقف إلى صِيغة المُرابحة للآمر بالشراء، لغرض تعمير أعيان الوقف فيطلب الناظر من المؤسَّسة التمويليَّة شِراء مواد البناء اللَّازمة للمشروع المُراد إنشاؤه على أرض الوقف، فتوفِّرها المؤسسة ويشتريها الناظر، ثم يبرم عقداً آخر مع مُقاول يتولَّى بِناء المشروع، ويُمكن أنْ يتمّ تعمير أعيان الوقف عن طريق عَقْد الاستصناع فقط، وهي أن تتولَّى الجِهة التي تموِّل المشروع القيام بالبناء على أراضي الوَقْف، وبِحَسَب المواصفات التي يتَّفق عليها، وبعد إتمام المشروع يقوم ناظر الوَقْف بتسلُّمه بعد التأكد من التنفيذ، ويبدأ في استغلاله وتحقيق مكاسبه على أنْ يتولَّى سَداد ثَمَن البِناء على شكل أقساط تُحدَّد قيمتها ومواعيد استحقاقها، ويرى بعض الباحثين إمكانيَّة أنْ تقوم جِهة ثالثة كالدولة مثلاً، بِضَمان قِيمة الأقساط وتسديدها في مواعيدها المُقرَّرة لها، وهو التزام على سبيل الهِبة أو القَرْض الحسن، وفي ذلك تشجيع للمُستثمرين على تشغيل أموالهم في مجال تعمير أعيان الوَقْف[2].

---

(1) المصدر السابق، ص258، قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم 182(19/ 8) الشارقة، جمادى الأُولى 1430هـ الموافق نيسان (أبريل) 2009م.

(2) المصدر السابق، ص254، **وإدارة وتثمير ممتلكات الوقف**، المصدر السابق، ص96، يُنظر أيضاً مشاريع الأمانة العامَّة للأوقاف بدولة الكويت في تعمير أعيان الوَقْف منها، مَجْمَع الأوقاف التجاري بمدينة الكويت وغيرها، دور الوَقْف في تنمية المُجتمع المدني، نموذج الأمانة العامَّة للأوقاف بدولة الكويت، د. إبراهيم محمود عبد الباقي، ط1، 1437هـ/ 2006م.

الرابع - البيع التأجيري أو الإجارة المُتناقصة: تتطلَّب هذه الصِّيغة إبرام عقد إجارة بين الأوقاف وجِهة تمويل على أنْ تؤجرها الأرض الوَقْفيَّة بأُجرة سنويَّة مُعيَّنة، وأنْ تقوم الجِهة المُستأجرة بالبناء عليها، ويتمّ الاتِّفاق على البِناء ومواصفاته، بشرط أنْ يتضمَّن عَقْد الإيجار وعداً ملزماً من جانب المُستأجر - المُمَوّل - ببيع البناء الذي تمَّ تشييده على الأرض إلى الأوقاف، وأنْ يتقاضى ثمنه على شكل أقساط سنويَّة يتمّ دفعها إليه من الأُجرة التي تأخذها الأوقاف[1]، وهذه الصِّيغة تُعتبر الأنسب لأحكام الوَقْف؛ حيث تظلّ مِلكية الأعيان للوَقْف ولا تنتقل إلى المُمَوّل وهي قليلة المخاطر وتُحقِّق الفائدة في تعمير أعيان الوَقْف.

الخامس - المُزارعة والمُساقاة والمُغارسة: إنَّ هذه العقود ليست حديثة، بل هي مُتعارف عليها في أعيان الوَقْف وفي غيرها من الأملاك الخاصَّة، ولكن بعض الباحثين يعتبرونها من وسائل تعمير أعيان الوَقْف واستثماره، وأنَّ الرأي الراجح لدى الفقهاء هو القول بجوازها جميعاً، وأنَّها من أنجح الطُّرق في استغلال الأراضي الزراعية[2]، وهي في حقيقتها عقود إجارة، ولكن المُشرِّع اللِّيبي اعتبرها من الحُقوق العينيَّة إذا قامت لمدَّة طويلة ولم تقتصر على موسم زراعي أو إنتاجي واحد أو اثنين وتفصيل هذه العُقود على النحو الآتي:

أ - المُزارعة: عرَّفتها المادة 1013 من القانون المدني اللِّيبي «1- المُزارعة عقد يُسلَّم بمُقتضاه صاحب أرض أرضه لشخص يزرعها حبوباً أو خضراً موسميَّة لقاء نصيب من المَحْصول نقداً أو عيناً. 2- ويُسمَّى هذا النصيب من المحصول حكرا» يتَّضح من ذلك أنَّ العَقْد هُنا لا يقصد به الإجارة العاديَّة بل الإجارة الطويلة التي تُعطي حقّاً عينيّاً على الأرض محل العَقْد، يُستفاد ذلك من وجود نُصوص أُخرى في القانون المدني اللِّيبي تُبيِّن أحكام المُزارعة، (المواد 618-626) وأنَّ المُقابل

(1) **إدارة وتثمير ممتلكات الوقف**، المصدر السابق، ص98-99.
(2) المصدر السابق، ص100.

الذي يستحقّه المُزارع يُسمّى حكراً، ولا يكون كذلك إلّا إذا كان العَقْد لمُدَّة طويلة؛ أي: عقد احتكار[1].

ب - المُساقاة: عرَّفتها المادة 1014 من القانون المدني بما يلي: «المُساقاة عقد يُسلَّم بمُقتضاه صاحب شجر أو زرع شجره أو زرعه إلى شخص يتعهَّده ويسقيه إلى أنْ يُثمر، ولقاء ذلك يعترف للساقي بالحقّ في قسم مُعيَّن من المحصول» وبالتالي فإنَّ هذا العقد إذا أُبرم لمدَّة طويلة يدخل ضِمن الحُقوق العينيَّة، ويُعطي صاحبه مِيزات الحقّ العيني، وينطبق عليه ما ينطبق على عَقْد المُزارعة، ونظراً لأنَّ الأعراف المَحَلِّيَّة هي التي أنشأت هذه العُقود على أعيان الوَقْف وغيرها، فإنَّ المُشرِّع اللِّيبي نص في المادة 1017 مدني على أنَّه (في عُقود المُزارعة والمُساقاة تُراعى القواعد الخاصَّة بالعُرف والعادات المَحَلِّيَّة ما دامت لا تتعارض مع القانون).

ج - المُغارسة: هي إعطاء شخص لآخر أرضاً ليغرس فيها شيئاً من الأشجار المُثمرة على أن تكون بينهما عند الإثمار، فإذا أهملها العامل قبل ذلك فلا شيء له وإنْ أثمرت فيكون له نصيب منها ومن الأرض[2]، وعَقْد المُغارسة على هذا النحو أجازه فُقهاء المالكيَّة ولم يقل به الجُمهور، ولكن في الأراضي الخاصَّة دون الوقف فالمشهور في المذهب عدم جَواز المُغارسة في أرض الوقف؛ لأنَّ ذلك يؤدي إلى تمليك جُزء من الأرض للمُغارس بعد قيامه بغرس الأشجار المُثمرة، وهذا يتنافى مع أحكام الوقف، مع أنَّ الفُقهاء وضعوا العديد من الحُلول الفقهيَّة إذا وقعت المُغارسة على أعيان الوَقْف[3].

---

(1) **الحقوق العينية الأصلية والتبعية في التشريع الليبي**، المصدر السابق، ص492/ 2.

(2) عرَّفها -أيضاً- المُشرِّع اللِّيبي في المادَّة 1003 من القانون المدني اللِّيبي (المُغارسة عقد يُسلَّم بمُقتضاه مالك أرض أرضه لغارس يتعهَّد بغرسها شجراً ثابت الأصل مُثمراً تتَّفق أو تتقارب مُدَّة إطعامه وذلك مُقابل حِصَّة من الأرض تُعطى للغارس).

(3) يراجع تفاصيل هذه الآراء **مجلة أوقاف**، بحث بعنوان حُكم المُغارسة في أرض الوَقْف بين الواقع وقواعد الفقه والقانون، العدد 11 س6، ذو القعدة 1427هـ/نوفمبر 2006م.

هذه هي أهمّ الصِّيغ التي تتعلَّق بتعمير أعيان الوقف واستثماره، تطرَّقت إليها باختصار متحاشياً أساليب استثمار الوَقْف الأُخرى وهي مُتعدِّدة، نظراً لأنَّها قد تَرد على الأموال المنقولة أو الفائض من الغلَّة، أو الاقتراض على الوقف بإصدار صُكوك على أعيانها، أو استثمار العَقار بحالته الموجود عليها، دون تعميره أو إعادة التعمير، وبحثنا إنَّما يتعلَّق باستثمار أعيان الوَقْف فقط، وبيان دوره في التنمية الاقتصاديَّة؛ وهو دور قام به في الماضي وسيزيد مُستقبلاً من خِلال الطُّرق المُقترحة لتنمية الوَقْف واستثماره التي أقرَّتها المجامع الفقهيَّة وأخذت بها بعض الدول.

النتائج والتوصيات:

يُمكن للباحث بعد هذه الدِّراسة للدور الاقتصادي في تنمية الوقف وأساليب استثماره القديمة والحديثة، التوصُّل إلى النتائج والتوصيات التالية:

1 - تقتضي سنة الوقف دوامه، ولذلك يكون الحفاظ عليه بصِيانته وتعميره من المَهامّ التي يجب على المُتولِّي عليه أنْ يقوم بها، حتى يؤدي دوره الخيري باستمرار ويُحقِّق ما قصده الواقف من صدقته، ولا يتمّ ذلك إلا باستثماره بصُورة جيِّدة حتى يُحقِّق ريعاً يُمكن أنْ يُسهم في تلبية مقاصد الواقفين بزيادة صدقاتهم.

2 - عالج الفقهاء قديماً ما تعرَّضت له أعيان الوَقْف من خَراب واندثار بفعل عوامل الزَّمن أو لقِلَّة موارده بما يُقلِّل العِناية به وصيانته، فأوجدوا من خِلال فتاواهم بعض الصيغ التي تُمكِّن ناظر الوَقْف من التعاقد مع الغير لتعمير واستثمار الوَقْف وإعادته كما كان عليه وبالتالي أمكن استمراره والحِفاظ على دَوْره.

3 - ترتَّب على الحلول القديمة التي عالج بها الفُقهاء خَراب أعيان الوَقْف قيام حُقوق عينيَّة عليها، وهي حُقوق دائمة لأصحابها تمكِّنهم من البقاء فيها ودفع الأُجرة المُتَّفق عليها وغالباً ما تكون قليلة القِيمة لا توازي

مثيلها من العَقارات المُجاورة لها، والإبقاء على هذه الحُقوق يقتضي عدم تطوير هذه الأعيان واستثمارها الاستثمار الأمثل.

4 - ظَهَرت من خِلال الدِّراسات والفَتاوى الحديثة أساليب أُخرى لتعمير واستثمار أعيان الوقف، وقَدَّم الفُقهاء والباحثون صِيغاً عديدة للاستثمار المَحْض، والاستثمار الذي يتضمَّن تعميرها غير أنَّ بعض الصِّيغ التي تتضمَّن بيع أعيان الوقف أو جُزء منها أو التنازل عن مِلكيتها يُخالف أحكام الوقف وقرارات مُنتدى قضايا الوقف الفقهيَّة الأوَّل.

5 - يتَّضح من الدِّراسة أنَّ الوقف قد قام بدور مُهم في التنمية الاقتصاديَّة للبلدان الإسلاميَّة، بالحِفاظ على عَقَارات الوقف، واستثمارها وذلك من شأنه خَلْق فُرص عَمَل دائمة للتُّجّار وأصحاب الحِرَف، وباتِّباع الأساليب الحديثة في تنمية الوَقْف واستثمار أمواله يُمكن تحقيق مردود اقتصادي جيد في المُجتمعات الإسلاميَّة.

6 - بدأت بعض الدُّول تأخذ بالاتِّجاهات المُعاصرة في تنمية أموال الوقف واستثمارها، فحقَّقت بذلك ريعاً كبيراً أسهم في تقديم خدمات عديدة للفُقراء والمَساكين وأصحاب الحاجات، وقد أقرَّت المجامع الفقهيَّة ومُنتديات قضايا الوقف عدة أساليب حديثة لا تُخالف أحكام الشريعة الإسلاميَّة من شأنها أنْ تُنمِّي الوَقْف وتزيد من إسهاماته في الأعمال الخيريَّة.

7 - شرعت الهيئة العامَّة للأوقاف في ليبيا في تطوير استثمار أملاك الوَقْف وقامت بتشكيل لَجنة تعكف حاليّاً على وَضْع لائحة حديثة للاستثمار من شأنها، لو صَدَرت وطُبِّقت أنْ تُسهم في زيادة رَيْع الأوقاف وتغطية حاجات المُستحقِّين للرِّعاية من الموقوف عليهم.

والله ولي التوفيق، والحمد لله رب العالمين.

مُلحق ببعض المؤلَّفات

رأيت من الأنسب للقارئ الكريم أنْ أسرد له بعض المؤلَّفات التي تتناول الدَّور الاقتصادي للوقف في المُجتمعات الإسلاميَّة، لعلَّه يعود إليها ويستفيد منها، وهي وَفْقاً لترتيب سنوات الإصدار:

1 - وقائع وبحوث النَّدوة رقم 16 (إدارة وتثمير مُمتلكات الأوقاف) تحرير د. عبد الله حسن الأمين، البنك الإسلامي للتنمية المعهد الإسلامي للبحوث والدِّراسات، جدَّة، المَمْلكة العربيَّة السعوديَّة، 1984م.

2 - الوقف الإسلامي، تطوّره، إدارته، تنميته، الدكتور منذر قحف، دار الفكر المُعاصر بيروت- لبنان، ودار الفكر دمشق- سوريا، 2000م.

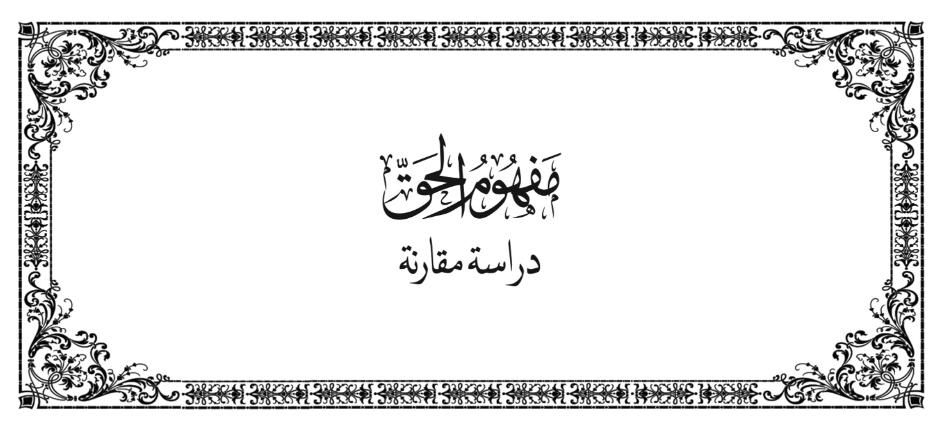
3 - الاتِّجاهات المُعاصرة في تطوير الاستثمار الوقفي، د. أحمد محمد السعد، محمد علي العمري، نشر الأمانة العامَّة للأوقاف بدولة الكويت، سِلْسِلة الدِّراسات الفائزة في مُسابقة الكويت الدوليَّة للعام 1999م، تاريخ النشر 2000م.

4 - دور الوقف الإسلامي في تنمية القُدرات التكنولوجيَّة، م . عبد اللَّطيف محمد الصريخ، نشر الأمانة العامَّة للأوقاف بدولة الكويت، سِلْسِلة رسائل جامعية، 2004م.

5 - استثمار الأموال الموقوفة (الشُّروط الاقتصاديَّة ومُستلزمات التنمية) د. فؤاد عبد الله العمر، نشر الأمانة العامَّة للأوقاف بدولة الكويت، سِلْسِلة الدِّراسات الفائزة في المُسابقة 12، سنة النشر، 2007م.

6 - فقه استثمار الوقف وتمويله في الإسلام، دراسة تطبيقيَّة عن الوقف في الجزائر، د. عبد القادر بن عزوز، نشر الأمانة العامَّة للأوقاف بدولة الكويت، 2008م.

7 - إدارة استثمار أموال الوقف في الفِقه الإسلامي وأنظمة الإدارة العامة للأوقاف القطريَّة، د. محمد محمود الجمال، مطبوعات الإدارة العامَّة للأوقاف، دولة قطر، 2012م.



أ. د. محمد عز الدين الغرياني
كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس - ليبيا

قد حاول العديد من الفُقهاء الشرعيِّين والقانونيِّين قديماً وحديثاً وضع تعريف للحقِّ يُبرز جوانبه، ويوضِّح عناصره، ويُحدِّد ملامحه، وقد جاءت مُحاولاتهم مُتباينة كاشفة عن وجْهات نظر مُتعدِّدة، ممَّا جاء هذا البحث لبيانها وتقويمها والمُوازنة بينها، فإنْ وفِّقت فَمِن اللَّه. وما توفيقي إلَّا به عليه توكَّلت وإليه أُنيب.

وقد قسمت هذا البحث إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: يُعنى ببيان الحقّ في اللُّغة معنًى ونحواً وصرفاً وأوجهاً وتقويماً.

القسم الثاني: يُعنى بتحديد ماهيَّة الحقّ عند الفُقهاء المُتقدِّمين والمُتأخِّرين مع النقد والتقويم.

القسم الثالث: يُعنى بعرض آراء القانونيِّين في تعريف الحقّ في اتِّجاهاتهم المُتعدِّدة التقليديَّة والحديثة.

القسم الرابع: يُعنى بالموازنة بين مفهوم الفُقهاء والقانونيين.

الأول: في اللُّغة:

1 - من حيث المعنى:

للحقِّ دلالات مُتعدِّدة ومعانٍ مُتنوِّعة، منها:

- الاختصاص بالشيء من غير مُشاركة، يُقال: فُلان أحقّ بماله؛ أي: أنَّه مُختصّ به ولا حقّ لغيره فيه.
- الثابت الذي لا يسوغ إنكاره ولا يجوز ردّه، يُقال: حقَّ الشيءُ يَحِقُّ إذا ثَبَتَ وَوَجَب، قال الله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَوۡلُ﴾[1]، أي: ثَبَتَ. وقال: ﴿وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[2]، أي: وجبت.
- الحظ والنصيب، ومنه ما جاء في الحديث: «أعط كُلّ ذي حقٍّ حقَّه»[3]، أي: حظَّه ونصيبَه الذي فُرض له، وقول عمر ﷺ: لما طعن وأوقظ للصَّلاة: الصَّلاة واللَّه إذاً، ولا حقَّ في الإسلام لِمَن تركها[4]، أي: لا حظّ.
- نقيض الباطل، كما جاء في التلبية: (لبَّيك حقّاً حقّاً)[5]، أي: غير باطل. وحديث الرؤيا: «من رآني فقد رأى الحقّ»[6]، أي: فرؤياه صحيحة ليست بأضغاث[7].

---

(1) سورة القصص، الآية: 63.

(2) سورة الزمر، الآية: 71.

(3) **صحيح البخاري** -الفتح- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ج10، ص623، **كتاب الأدب**، باب صنع الطعام والتكلُّف للضيف، مكتبة الصفاء، ط1، 1424هـ/ 2003م. **جامع الترمذي**- تحفة الأحوذي- أبو العلاء محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، ج8، ص2744، رقم 1413.

(4) **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمد مرتضى الحسيني، تحقيق مجموعة من المُحقِّقين، ج25، ص182، دار النشر: دار الهداية.

(5) عن أنس، **المغني**، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، ج3، ص205، دار الكتب العلميَّة بيروت-لبنان، ط2، 1424هـ/ 2004م.

(6) **صحيح البخاري**، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج12، ص464، **كتاب التعبير**، باب من رأى النبي ﷺ في المنام، مكتبة الصفا، ط1، 1424هـ/ 2003م.

(7) **صحيح مسلم** ، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، ج15، ص22، **كتاب الرؤيا**، باب قول النبي ﷺ: (من رآني في المنام فقد رآني) المكتبة التوفيقيَّة.

2 - من حيث النَّحو والصَّرف:

الحقّ مصدر حقّ الشيء يحِقّ ويحُقّ ـ بكسر المهملة وضمّها ـ من باب ضرب وقتل مصدر مؤكَّد لغيره، والمصدر ينقسم إلى قسمين:

- مصدر مؤكّد لنفسه كقولك: له عليّ ألفُ درهم اعترافاً. فاعترافاً يؤكد الاعتراف الذي تضمنته الجُملة التي قبله، كما يؤكد المصدر الفعل الذي قبله في قولك :ضربت زيداً ضرباً.
- مصدر مؤكّد لغيره كقولك: زيد قائم حقّاً. فحقّاً يؤكّد الجُملة التي قبله لغيره، لأنَّك تستخدمه وتؤكِّد به إذا توهَّم المُخاطب ثُبوت نقيض الجُملة السابقة في الأمر نفسه، وغلب في ذهنه كذب مدلولها. أي: أنَّ زيداً ليس بقائم. فلذلك قيل: مؤكد لغيره، وأمَّا المؤكَّد لنفسه فلا يذكر لمِثل هذا الغَرَض، فيُسمَّى توكيداً لنفسه. وهذه عِبارة المُتأخِّرين. و(سيبويه) يُسمَّى المؤكد لنفسه التأكيد الخاصّ والمؤكَّد لغيره التأكيد العامّ.

وحقّاً في الجُملة السَّابقة (زيد قائم حقّاً) مفعول مُطلق عامله محذوف، تقديره: أحقّ حقّاً. وهو من ألفاظ التذكير مثل: العدل، والصّواب، والخطأ، وجمعه حُقوق[1].

3 - من حيث الأوجه:

يقال: لفظ الحقّ على أوجه مُتعدِّدة:

الوجه الأول: يُقال لموجد الشيء بسبب ما تقتضيه الحِكْمة، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۚ﴾[2]. ﴿فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلۡحَقُّۖ﴾[3].

---

(1) **شرح الرضي على الكافية**، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، ج1، ص324-325، منشورات جامعة قاريونس بنغازي، ط2، 1996م. **التطبيق النحوي**، عبده الراجحي، ص222، مكتبة المعارف للنَّشر والتوزيع، الرياض، ط1: 1420هـ/ 1999م.

(2) سورة الأنعام، الآية: 62.

(3) سورة يونس، الآية: 32.

الوجه الثاني: يُقال للموجَد بِحَسَب مُقتضى الحِكمة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾[1].

الوجه الثالث: يُقال في الاعتقاد للشيء المُطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه، كقولنا: اعتقاد فُلان في البعث حقّ. ومنه قوله تعالى: ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾[2].

الوجه الرابع: للفعل والقول الواقع بِحَسَب ما يجب وبقدر ما يجب وفي الوقت الذي يجب، كقولنا: فعلك حقّ، وقولك حقّ، قال الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[4]،[5].

تقويم المفهوم اللُّغوي:

القارئ للمفهوم اللُّغوي لكلمة (الحقّ) واستخداماتها المُتعدِّدة يُلاحظ:

1 - أنَّ المادة اللُّغوية لكلمة الحقّ لها معانٍ مُتعدِّدة ودلالات مُتنوِّعة، كثير منها مُتقارب لانتظامه في معنى واحد هو الوجوب والثبوت والاستحقاق.

2 - مفهوم الحقّ واستخداماته مُرتبطان بالحُضور الإنساني وجوداً وتطوُّراً، ففكرة الحقّ بمعنى الاختصاص ـ مثلاً ـ ثمرة من ثِمار التفكير الاجتماعي؛ كي لا تَطْغى حاجة إنسان على حاجة غيره، ولا تصطدم حُرِّيته بحُرِّية غيره، وهي النظام. ولارتباطه بالحُضور الإنساني تعدَّدت معانيه وتنوَّعت، وارتبط تطوُّر مدلوله بتطوُّر المُجتمع الإنساني[6].

(1) سورة يونس، الآية: 53.
(2) سورة البقرة، الآية: 213.
(3) سورة غافر، الآية: 6.
(4) سورة السجدة، الآية: 13.
(5) **المفردات في غريب القرآن**، الحسين بن محمد المعروف بالأصبهاني، ص125-126، دار المعرفة، لبنان-بيروت.
(6) انظر: **المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي**، مصطفى أحمد الزرقا، =

3 - أنَّ لفظ الحقّ تعبيرٌ تاريخيٌّ يُجسِّدُ ثراء الحياة العربيَّة بالمدلولات الكثيرة التي يدلّ عليها، ويُعبِّر عن قُدرة الإنسان العربي ومُستوى نموِّه حينما وضع لفظ الحقّ لتلك المعاني الجمَّة، وأدرك ما بينها من عَلاقة التشابه والتضاد.

الثاني: في اصطلاح الفقهاء:

لم يَعْتنِ الفُقهاء القدامى بتحديد ماهيَّة الحقّ وبيان مفهومه الشَّرعي وحقيقته الدِّينيَّة، واكتفوا ببيان المَعْنى اللُّغوي لهذه الكلمة، وبيان بعض عناصرها، قال الشيخ علي الخفيف: استعمل عُلماء الفِقه الإسلامي اسم الحق كثيراً في مواضع مُختلفة وفي معانٍ عديدة مُتمايزة ذات دلالات مُختلفة، على الرَّغم من انتظامها في مَعْنى عام يجمعها هو الثبوت، ومع كَثرة استعمالهم إيَّاه لم يعنوا ببيان حُدوده في مواضع استعمالاته المُختلفة، بل اكتفوا بوضوح معناه اللُّغوي ودلالته عليه ووفائه بجميع استعمالاته في اللُّغة والعلوم ومُخاطبات الناس(1).

ولعل السَّبب في مسلكهم هذا يرجع:

1 - إلى اعتقادهم بأنَّ المعروف لا يحتاج إلى تعريف.

2 - إلى أنَّ مفهوم الحقّ مفهوم واسع ومُتجدِّد، الأمر الذي يجعل أي تعريف يقصر عن أنْ يشمل جميع الحُقوق(2).

3 - إلى أنَّ استعمالاتهم للحقِّ في معانيه المُتعدِّدة ترجع إلى معنى عام هو

= ص18، دار القلم، دمشق، ط1، 1420هـ/ 1990م. **التقادم وإسقاطه للحقوق**، حسني محمود عبد الدائم، ص69، دار الفكر الجامعي، 2009.

(1) **الملكية في الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية**، علي الخفيف، ص9، دار النهضة العربيَّة، بيروت، 1990م.

(2) **حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام**، أسامة الألفي، ص7، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب عام 2000م. **تأصيل استراتيجية حديثة لتدريس حقوق الإنسان**، مديوس فلاح الرشيدي، ص262، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، السنة التاسعة، العدد الثالث والعشرون، 1415هـ/ 1994م.

الثُّبوت، الذي يشمل كُلّ ما يثبت للشخص من مِيزات ومكنات، سواءً كان الثابت شيئاً ماليّاً أو غير مالي[1]، ومن ذلك ما جاء في كشف الأسرار عن أُصول البزدوي: الحقّ الموجود من كُلّ وجه الذي لا ريب في وجوده، ومنه: السِّحر حقّ والعين حقّ، أي: موجود بأثره. وهذا الدِّين حقّ، أي: موجود صُورة ومَعْنى، ولفُلان حقّ في ذمَّة فلان، أي شيء موجود من كُلّ وجه[2].

تعريفات المُتأخِّرين والمُحدثين:

تعدَّدت تعريفات المُتأخِّرين لمُصطلح الحق وتنوَّعت على حَسَب الزاوية التي ينظرون إليه، منها: زاوية محلّ الحقّ وموضوعه، وزاوية شخص الحقّ وصاحبه، وزاوية ذاتيَّة الحقّ وخصائصه. ومن هذه التعريفات:

1 - عرَّف العلَّامة (ابن عابدين) الحقّ بأنَّه: (ما يستحقّه الرجل)[3]، فكل ما يستحقّه كالمال المَمْلوك وحقّ الخَيار والولاية يُسمَّى حقّاً ؛ لأنَّ الجوهر الحقيقي للحقّ يتمثَّل في محلِّه وموضوعه. وقد انتقد هذا التعريف:

- أنَّه تعريف غير مانع، فلفظ (ما) في التعريف لفظ عام يشمل الحُقوق كما في الأمثلة السابقة، ويشمل غيرها كالأعيان المَمْلوكة التي ليست اختصاصاً فيه سُلطة أو تكليف.

- أنَّه تعريف يشتمل على ما يُسمِّيه المناطقة دوراً، ويُسمَّى في اصطلاح الفلسفة الحديثة (دائرة فساد)، وهو أنْ يؤخذ في التعريف الشيء المُراد تعريفه أو بعض مُشتقَّاته، كما لو قيل في تعريف العلم: (العلم: هو إدراك المعلوم)؛ إذ يتوقَّف عندئذ فهم التعريف على معرفة سابقة بالعلم

(1) **معجم المصطلحات المالية والاقتصادية**، نزيه حماد، ص181، مادة حقّ، دار القلم، دمشق، ط1، 1429هـ/ 2008م.

(2) **كشف الأسرار على أصول البزدوي**، علاء الدين عبد العزيز البخاري، ج4، ص924، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، 1355.

(3) **حاشية ابن عابدين على الدر المختار**، ج5، ص187، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1386هـ/ 1966م.

المُراد تعريفه، في حين تتوقَّف هذه المعرفة على فهم التعريف. وهذا ممنوع في التعاريف، فإذا قيل هُنا: (الحقّ ما يستحقّه الرجل) لم تكن مَعْرفة الحقّ الاصطلاحي إلَّا بفهم معنى كلمة (المُستحق)، وهذه لا يفهم معناها إلَّا بمعرفة الحقّ، فيحصل التمانع[1].

2 - عرَّف العلَّامة عبد الحكيم اللكنوي الحقّ في حاشيته (قمر الأقمار) على كتاب (نور الأنوار) شرح المنار في علم أُصول الفِقه: بأنَّه الحُكم الثابت شرعاً[2]، كالحُكم بحق المُرور من أرض الجار لمن حبست أرضه عن الطريق، والحُكم بحق المَسيل، وهو حقّ مالك الأرض البعيدة في أنْ تمرّ بأرض غيره المياه الزائدة عن الحاجة، سَواء كان الزائد صالحاً، كما في مصارف الأرض الزراعيَّة ومياه الأمطار السَّاقطة على المَنازل، أو غير صالح كما في الماء المُستعمل في المَنازل[3].

وقد انتقد هذا التعريف أيضا بـ:

- أنَّ الحكم في خطاب الأصوليِّين عِبارة عن خطاب الله تعالى المُتعلِّق بأفعال المُكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. وليس الحقّ؛ فالحقّ أثر للخطاب، وليس هو إيَّاه.

وإذا كان المقصود بالحُكم في التعريف الحُكم في اصطلاح الفُقهاء، وهو الأثر المُترتِّب على الحادث، كانتقال المُلكيَّة بالبيع واحتباس المرهون بعقد الرهن، كان التعريف غير مُفيد؛ لأنَّ لفظ الحُكم عام يشمل ما جعله الشارع مباحاً، وما جعله على سبيل الاستحسان، فيكون التعبير بلفظ (الحكم) مبهماً، ويكون التعريف قاصراً لا يبيِّن حقيقة مفهوم الحقّ، ولا يظهر مُميِّزاته التي يجب أنْ يكشف عنها التعريف، وهي: الاختصاص والسُّلطة أو التكليف[4].

---

(1) انظر: **المدخل إلى نظرية الالتزام**، مرجع سابق، ص22.

(2) المرجع السابق، ص22. **الفقه الإسلامي وأدلته**، مرجع سابق، ج4، ص2838.

(3) انظر: **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي**، محمد مصطفى شلبي، ص361، دار النهضة العربية، لبنان-بيروت، 1403هـ/ 1083م.

(4) **المدخل إلى نظرية الالتزام**، مرجع سابق، ص22.

- أنَّ الحق نوع من الحُكم وليس كُلّ الحُكم، فمن الأحكام ما لا يدخل في دائرة الحُقوق كالحُكم الوضعي.

- أنَّه تعريف غير جامع ولا شامل لكُلّ ما يُطلق عليه لفظ الحقّ عند الفُقهاء، فقد يُطلق الحقّ على المال المَمْلوك وهو ليس حُكماً[1].

3 - عرَّف الأُستاذ عيسوي أحمد عيسوي الحقّ بأنَّه: مصلحة ثابتة للشخص على سبيل الاستئثار والاختصاص يُقرِّرها الشرع الحكيم[2]، وهذا التعريف ينظر إلى الحقّ من جانب الموضوع لا من جانب الإرادة؛ لأنَّ الإرادة ليست جوهر الحقّ في رأيه، ولا يعتمد على خصائص الحقّ المُميَّزة له، وإنَّما على الغاية والهدف من الحقّ.

وقد انتقد هذا التعريف بـ:

- أنَّ تعريف الحقّ بالمَصْلحة يَتنافى مع طبيعته في الفِقه الإسلامي؛ حيث يمتدّ معناه ليشمل حقّ اللَّه وحقّ العِباد. وإذا جاز لنا أنْ نعتبر الحقّ في جانب العَبد مَصْلحة فإنَّ اعتبار المَصْلحة في جانب حقّ اللَّه غير جائز؛ لأنَّ اللَّه غني عن طاعة العَبد وعِبادته؛ حيث لا تنفعه طاعة الطائعين ولا تضرّه مَعْصية العاصين.

- أنَّ الحقّ ليس المَصْلحة وإنَّما هو اختصاص الشخص بهذه المَصْلحة وعَلاقته بها، والمَصْلحة مُتَعَلَّقُ الحقّ ومحلّه[3].

- أنَّه يخلط بين الحقّ وغايته؛ فالمَصْلحة سَواء كانت مادِّيَّة أو أدبيَّة هي الغاية من الحقّ وليست الحقّ ذاته، ولا يصحّ أنْ يعرف الشيء بالغاية التي يرمي إلى تحقيقها، فلا يصحّ ـ مثلاًـ أنْ تعرف الجامعة بأنَّها تثقيف النَّشء.

---

(1) السياسة المالية للدولة الإسلامية، عباس حسني، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة الكويت، السنة الرابعة، العدد التاسع، ربيع الآخر 1408هـ/ ديسمبر 1987م، ص112. **الفقه الإسلامي وأدلته**، مرجع السابق، ج4، ص2838.

(2) **المدخل للفقه الإسلامي**، عيسوي أحمد عيسوي، ص204، دار الاتحاد العربي، مصر، 1957م.

(3) **المدخل إلى نظرية الالتزام**، مرجع سابق، ص22.

4 - تعريف الدكتور (حسني محمود) الحقّ بأنَّه اختصاص يثبت بمُقتضى الشَّرع للَّه أو للإنسان على الغير تحقيقاً لمصلحة مُعيَّنة[1].

وهذا التعريف مُشتمل على بيان حقيقة الحقّ ومَدَاه ومصدره وتميُّزه عن غايته بِصِيغة جامعة شاملة. ومُقتبس من تعريف العلَّامة (مصطفى أحمد الزرقا) الذي عرَّف الحق بأنَّه: (اختصاص يُقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً)[2].

مُوازنة بين التعريفين:

بالمُوازنة بين التعريفين والتأمُّل في مضمونهما يتبيَّن أنَّ التعريفين يتَّفقان في عناصر مُعيَّنة، ويختلفان في غيرها.

أوَّلاً - عناصر الاتِّفاق:

يتَّفق التعريفان في:

1 - بيان ذاتيَّة الحقّ بأنَّه عَلاقة اختصاصيَّة بشخص مُعيَّن أو بفئة مُعيَّنة، فالثمن يختصّ به البائع، ومُمَارسة الولاية أو الوكالة يختصّ بها الولي أو الوكيل.

وبهذا العُنصر تخرج العَلاقة التي لا اختصاص فيها، وإنَّما هي من قبيل الإباحات العامَّة كالاصطياد، فلا يُعتبر حقّاً بالمَعْنى المُراد، وإنَّما هو رخصة عامَّة للنَّاس.

2 - بيان مصدر الحقّ وهو الشريعة، فلا يوجد حقّ من غير دليل شرعي يدلّ عليه، فما اعتبره الشرع حقّاً فهو حقّ وما لا فلا، فالحُقوق ليست وليدة التطوُّر الاجتماعي والاقتصادي والمعرفي، وليست منحة من السَّلطة تقوم بإعطائها وتحديدها كما تشاء.

ويترتَّب على كَوْن هذه الحُقوق من القواعد الشرعيَّة مضمون قانوني مُحدَّد هو التزام كافة المُخاطبين المُكلَّفين بالعمل بها واحترامها.

---

(1) **التقادم**، ص86.

(2) **المدخل**، مرجع سابق، ص19.

3 - الشُّمول لجميع الحُقوق:

التعريفان يشملان بعمومهما جميع أنواع الحُقوق المدنيَّة، كحقّ التملُّك وجميع أنواع الحُقوق الدِّينيَّة كفروضه على عِباده من صَلاة وصيام ونحوها، وجميع الحُقوق الأدبيَّة كحق الطَّاعة في معروف للوالد على ولده وللرجل على زوجته. وحُقوق الولاية العامَّة في إقرار النظام وقمع الإجرام والأمر بالمعروف والنَّهي عن المُنكر؛ لأنَّ كُلّ ذلك وأشباهه إمَّا سُلطة يختصّ بها من أثبتها له الشَّرع، وإمَّا تكليف بأمر على مُكلَّفٍ به شرعاً[1].

4 - أنَّ كُلّ تعريف من التعريفين جامع مانع؛ أي: جامع لكُلّ ما يصدق عليه معنى الحقّ ومانع من دخول الغير فيه.

ثانياً - عناصر الاختلاف:

توجد بعض نِقاط الاختلاف بين التعريفين؛ حيث احتوى كُلّ منهما بعض العناصر التي لا توجد في التعريف الآخر:

1 - إضافة العلاَّمة الزرقا:

أضاف العلَّامة الزرقا في تعريفه ما سمَّاه موضوعي الحقّ أو مميِّزاته التي يجب أنْ يكشف عنها التعريف[2]، وهُما: السُّلطة والتكليف:

1 - السُّلطة: هي القُدرة على التصرُّف في الحقّ[3]، وهي نوعان:

- سُلطة على شخص كحقّ الولاية على النَّفس؛ إذ يخول الولي أنْ يُمارس سُلطة على القاصر تأديباً وتطبيباً وتعليماً وإيجاراً وتزويجاً وغير ذلك، وكذلك حقّ حضانة الصغير وتربيته.

---

(1) **المدخل**، مرجع سابق، ص21. **الفقه الإسلامي وأدلته**، وهبة الزحيلي، ج4، ص2839. **التقادم وإسقاطه للحقوق**، مرجع سابق، ص88.

(2) **المدخل**، مرجع سابق، ص21، 23.

(3) **أساسيات القانون**، مرجع سابق، ص229.

- سُلطة على شيء مُعيَّن كحقّ المِلكية فإنَّها سُلطة للإنسان على ذات الشيء، وكحقّ التملُّك بالشُّفعة، وحق الانتفاع بالأعيان[1].

2 - التكليف، وهو التزام على إنسان، إمَّا مالي كوفاء الدَّين، وإمَّا لتحقيق غاية مُعيَّنة كقيام الأجير بعمله[2].

فالحق في الشيء هو سلطة لصاحبه عليه أبداً، والحقّ على الشخص إمَّا تكليف عملي أو مالي عليه، وإمَّا سُلطة لغيره[3]، كما في الأمثلة السابقة.

وبهذين القيدين اللَّذين أضافهما الزرقا يتبيَّن أنَّ الحقّ بالمَعْنى الاصطلاحي لا يشمل الأعيان؛ لأنَّها أشياء مادِّيَّة، وليست اختصاصاً فيه سُلطة أو تكليف. ويؤيد ذلك أنَّ الفُقهاء يذكرون الحُقوق في مُقابلة الأعيان، والحنفيَّة يذكرونها في مُقابلة الأموال، ويقولون: إنَّ الحقّ ليس بمال، وهذا يتفق مع رأي المُحقّقين من عُلماء القانون؛ إذ يرون أنَّ قول القائل: ((هذا الشيء ملكي)) هو من قبيل المجاز العرفي، وإنَّما التعبير الحقيقي أن يقال: الشيء الذي لي فيه حقّ مِلكية[4].

إضافة الدكتور حسني محمود:

أضاف الدكتور حسني محمود خاصِّيتين في التعريف الذي اختاره، وهُما خاصِّيتا المَدَى والتمييز بين الحقّ وغايته:

1 - خاصِّية المَدَى: وهي خاصِّية تُعبِّر عن مَدَى استعمال الحقّ ونِطاقه، وقد عَبَّر عن هذه الخاصِّية بقوله: «تحقيقاً لمَصْلحة مُعيَّنة» فكُلّ حقّ في الشرع مجعول لتحقيق غاية، وتظلّ حِماية الشرع مبسوطة على هذه العَلاقة ما دام يتَّجه صاحب الحقّ إلى تحقيق تلك الغاية.

---

(1) **المدخل**، مرجع سابق، ص20.
(2) **الفقه الإسلامي وأدلته**، مرجع سابق، ج4، ص2840.
(3) **المدخل**، مرجع سابق، ص21.
(4) المرجع السابق، ص21-22.

وبهذا القيد يخرج التصرُّف المُطلق الذي ينحرف بالحق عن غايته المرسومة له شرعاً[1].

والحقّ في الشريعة يستلزم واجبين: واجب عام على الناس باحترام حقّ الشخص وعدم التعرُّض له، وواجب خاصّ على صاحب الحقّ، بأن يستعمل حقَّه بحيث لا يضرّ بالآخرين[2].

2 - التمييز بين الحقّ والغاية «الحقّ هو اختصاص يثبت بمُقتضى الشرع... تحقيقاً لمصلحة مُعيَّنة». فالمَصْلحة سواء كانت مادِّية أو أدبيَّة هي الغاية من الحقّ وليست الحقّ ذاته.

والعلَّامة الزرقا لم يضف في تعريفه «تحقيقاً لِمَصْلحة مُعيَّنة»؛ لأنَّ المصلحة أثر من آثار الحق، وليست عُنصراً فيه، والتعريف بأي فكرة يتطلَّب تحديد العناصر التي تدخل في تكوينها على نحو يبيِّن خصائصها ويميِّزها عن غيرها.

والخُلاصة: أنَّ الموازنة تُبيِّن أنَّ التعريفين يتَّفقان في نِقاط مُتعدِّدة ويختلفان في غيرها، وأنَّ العلَّامة الزرقا اقتصر في تعريفه على العناصر الأساسيَّة للحقّ التي تجمع كُل أنواع الحقّ وتمنع اختلاط الحقّ بغيره من المفاهيم، وأنَّ الدكتور (حسني محمود) لم يقتصر عليها، بل أضاف إليها ما يُبيِّن مَدَى استعمال الحقّ ويظهر غايته، بناءً على رأي مَنْ يرى أنْ يجمع في التعريف بين جوهر الحقّ ومُقتضياته وغاياته، ومن يرى أنَّ الحقّ مَصْلحة ذات قِيمة ماليَّة يحميها القانون[3].

---

(1) **أنواع الحقّ باعتبار ما يجوز التوكيل فيه وما لا يجوز، دراسة مُقارنة بالفقه الإسلامي**، محمد عبد الفتاح محمد الفقي، ص122، القاهرة، 1416هـ/ 1996م، نقلاً عن **كتاب التقادم**، مرجع سابق، ص88.

(2) **الفقه الإسلامي وأدلته**، مرجع سابق، م4، ص2840.

(3) **الملكية في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص11.

الثالث في القانون:

بالرَّغم من أنَّ كلمة الحقّ كثيرة التردُّد في اللُّغة اليوميَّة، ولا يجد الشخص العادي صُعوبة في الإحساس بمدلولها، إلَّا أنَّ هذه الفكرة في اللُّغة القانونيَّة كانت مَثَار خلاف شديد بين الفقهاء[1].

والسَّبب في الخِلاف يرجع إلى:

- كَوْن فكرة الحقّ فكرة مُجرَّدة كالعدل والخير والجمال، تتغيَّر مقاييسها عند البعض بتغيُّر الزمان والمكان والأشخاص.
- كَثرة الحُقوق وتميُّز كُلّ منها بميزات لا نظير لها في غيرها ممَّا يجعل التعريف مسألة صَعْبة[2].

ويُمكن تصنيف هذه الاختلافات ووجْهات النَّظر المُتعدِّدة إلى اتِّجاهين رئيسين: الاتِّجاه التقليدي والاتِّجاهات الحديثة.

الاتِّجاه الأوَّل: الاتِّجاه التقليدي:

حاول العديد من الفُقهاء القُدامى وضع تعريف للحقّ، يبرز جوانبه، ويُحدِّد ملامحه، وقد جاءت مُحاولاتهم مُتباينة وكاشفة عن وجْهات نظر مُتعدِّدة[3]، لم تعن بتحليل الحقّ وإبراز عناصره وخصائصه المميّزة، وإنَّما اكتفت بالتركيز على جانب من جوانبه، فهُناك اتِّجاه نظر إلى الحقّ من ناحية صاحبه، ويُسمَّى (الاتِّجاه الشخصي) أو (المذهب الشخصي)، وهُناك اتِّجاه نظر إلى الغاية منه، ويُسمَّى (الاتِّجاه الموضوعي) أو (المذهب الموضوعي)، وهُناك اتِّجاه ثالث اتَّجه اتِّجاهاً وسطاً نظر فيه إلى الاثنين معاً: صاحب الحقّ والغاية منه، ويُسمَّى (الاتِّجاه المختلط) أو (المذهب المُختلط)[4].

---

(1) **المدخل إلى القانون نظرية الحق**، نبيل إبراهيم سعد، ص9، دار النهضة العربية، 1995.

(2) انظر: **المدخل إلى علم القانون**، سالم عبد الرحمن غميض، ص249-250، منشورات جامعة الجبل الغربي، ط2، 1997.

(3) المرجع السابق، ص249.

(4) **المدخل إلى القانون**، مرجع سابق، ص21.

الاتِّجاه الشخصي:

1 - مؤسِّسه:

نَشَأ المذهب الشخصي في أَحْضان الفِقه الألماني في القرن التاسع عشر، فقد نادى بهذا المذهب الفقيه (سافيني)، وتولَّى تطويره والدِّفاع عنه الفقيه (وينشيد)[1].

وسُمِّي هذا الاتِّجاه بالمذهب الشخصي؛ لأنَّ أنصاره نظروا إلى الحقّ من خِلال صاحبه؛ أي: باعتباره صِفة من صِفات الشَّخص، يُصبح بها قادراً على القيام بأعمال مُعيَّنة.

2 - مضمونه:

يربط أصحاب هذا الاتِّجاه الحقّ بإرادة الإنسان، فالإنسان يصنع الحقّ، ويُحدِّد مضمونه، والحقّ: قُدرة أو سُلطة إراديَّة يُخوِّلها القانون شخصاً معيناً ويرسم حُدودها[2]، فالحقّ وَفْقاً لهذا التعريف مرهون بإرادة بشريَّة وضعيَّة يُمكنها أنْ تضعه وتنشئه أو توسِّع من مَدَاه، أو تُضيِّق فيه أو تنفيه أصلاً، بِحَسَب هذه الإرادة ومن يُمثِّلها ومَدَى قُوَّة مركزه سياسيّاً أو اقتصاديّاً أو اجتماعيّاً[3].

3 - ميزاته:

هذا المذهب يركِّز على خاصِّية هامَّة للحقّ، وهي حُرية اتِّخاذ القَرار في إنشاء الحقّ واستغلاله والتصرُّف فيه. فحينما نقول: (حقّ الدائن) -مثلاً- فإنَّما نعني قُدرة الدائن على مُطالبة مدينه بالقيام بعمل ما أو بالامتناع عن عمل ما.

---

(1) المرجع السابق، ص21.

(2) **أساسيات القانون الوضعي الليبي**، الكوني علي أعبودة، ص22، المركز للبحوث والدراسات العلميَّة، ط4، 2003.

(3) **النظرية العامة لعلم القانون**، عبد السلام المزوغي، ص21، منشورات الجامعة المفتوحة، ط2، 1992.

وعندما نقول: (حقّ المِلكيَّة) فإنَّما نقصد قُدرة المالك على أنْ يستعمل الشيء الذي يملكه، وأنْ يستغلَّه وأنْ يتصرَّف فيه[1].

4 - عُيوبه:

التعريف لا يُعبِّر عن الحقّ وإنَّما يُعبِّر عن أمرٍ خارج عنه ولاحق لوجوده، وهو مُباشرة الحقّ واستعماله، وبالتالي فلا يُمكن القَبول به ولا الاعتماد عليه تعريفاً للحقّ.

ربط وجود الحقّ بالإرادة يكشف عن قُصور في هذا التعريف؛ حيث يترتَّب عليه حِرمان بعض الأشخاص[2]، وإنكار حُقوقهم كالمجانين والصِّغار دون سن السَّابعة باعتبارهم معدومي الإرادة[3]، في حين أنَّ الحق يثبت لعديم الإرادة، كما قد يثبت دون علم صاحبه، مثل الحُقوق التي تُثبت للغائب والوارث ولهذا يكون من غير المنطقي القول بأنَّ الحقّ قُدرة إراديَّة.

الاتِّجاه الموضوعي:

مؤسِّسه:

مؤسِّس هذا الاتِّجاه الفَقيه الألماني (أهرنج) الذي يُعد من أشدِّ الفُقهاء مُهاجمة للاتِّجاه الشخصي في تعريف الحقّ.

مضمونه:

يختلف هذا الاتِّجاه عن الاتِّجاه السابق في أنَّه ينظر إلى الحقّ من زاوية الموضوع[4]، لا مِنْ زاوية الإرادة؛ لأنَّ الحقّ يثبت لعديمي الإرادة، كما يثبت لذوي الإرادة، ممَّا يدلّ على أنَّ جوهر الحقّ ليس الإرادة. فالحقّ مَصْلحة يحميها القانون.

---

(1) **دروس في نظرية الحق**، محمد عثمان الفقي، ص8، طبعة 1411هـ/ 1990م.
(2) انظر: **المدخل إلى علم القانون**، مرجع سابق، ص250.
(3) **المدخل إلى القانون**، مرجع سابق، ص22-23.
(4) المرجع السابق، ص24.

تحليل التعريف:

يتكوَّن الحقّ وَفْقاً لهذا التعريف من عُنصرين: أوَّلهما موضوعي مادِّي يتمثَّل في المَنفعة التي يُحقِّقها الحقّ لصاحبه، والآخر شكلي أو إجرائي يتمثَّل في الحِماية التي يسبغها القانون على الحقّ عن طريق الدعوى القضائيَّة[1].

ويُعتبر تعريف (أهرنج) للحقّ من أشهر التعريفات التي لاقت وما زالت تُلاقي قَبولاً في الأوساط القانونيَّة؛ لإيجازه وبساطته وقُربه من الحقيقة[2].

تقويمه:

تعرَّض تعريف (أهرنج) لعدد من الانتقادات، أهمّها:

1 - أنَّه لا يعتمد في تعريفه على العناصر الأساسيَّة للحقّ التي تجمع كُلّ أنواع الحقّ، والتي تمنع اختلاط الحقّ بغيره من المفاهيم، وإنَّما يعتمد على أشياء خارجة عن ماهيَّة الحقّ، وهي: المَصْلحة والحِماية القانونيَّة[3].

- فالمَصْلحة غاية الحقّ وليست جوهره، ولا يصحّ أنْ يعرف الشيء بالغاية التي يرمي إلى تحقيقها، كأنْ تُعرَّف الجامعة بأنَّها تثقيف النَّشء[4].

- والحِماية القانونيَّة المُتمثِّلة في الدَّعوى مسألة تأتي بعد ثبوت الحقّ، فالحقّ سابق في وجوده على الدَّعوى التي تأتي على أنَّها وسيلة لحمايته[5]، وأثرٌ لوجوده، تهدف إلى رفع الاعتداء على الحقّ أو فضّ النِّزاع الذي يقع.

2 - أنَّ هذا التعريف يَعتبر المَصْلحة هي مِعْيار وجود الحقّ، فمتى وجِدَت المَصْلحة وجِدَ الحقّ. مع أنَّه في الواقع لا يوجد هذا التلازم، فلو

---

(1) **المدخل إلى علم القانون**، مرجع سابق، ص252.
(2) **المدخل إلى القانون**، مرجع سابق، ص24.
(3) المرجع السابق، ص25.
(4) **دروس في نظرية الحق**، محمد علي عثمان الفقي، ص9، طبعة 1411هـ.
(5) **أساسيات القانون والحق**، مرجع سابق، ص228.

تَعاقد مُستأجر في الطابق العُلوي على قِيام المؤجر بإنارة الدرج وفرشها حتى الطابق العُلوي، فبديهي أنَّ سُكّان الطوابق السُّفلى يستفيدون من هذه الإنارة والفرش، وتكون لهم بذلك مَصْلحة ظاهرة، لكن هذه المَصْلحة لا تُعطيهم أي حقّ في إنارة الدَّرج وفرشها، ولا يتمتَّع بهذا الحق إلَّا مُستأجر الطابق العُلوي[1]، وهذا يعني أنَّه ليست كُلّ مصلحة حقّاً.

الاتِّجاه المختلط:

نتيجة الانتقادات التي وجِّهت للاتِّجاهين السابقين برز اتِّجاه ثالث يجمع بين الاتِّجاه الشَّخصي والاتِّجاه الموضوعي؛ أي: الجمع بين عُنصر الإرادة وعُنصر المَصْلحة في تعريف الحق - فعرف الحقّ بأنّه: «إرادة ومصلحة في الوقت نفسه»[2]، سُلطة إراديَّة ومَصْلحة مَحْميَّة.

وَرَغْم اتِّفاق أصحاب الاتِّجاه المُختلط على الجمع بين عُنصر الإرادة وعُنصر المَصْلحة في تعريف الحقّ إلَّا أنَّهم اختلفوا في أي العُنصرين أهمّ، فرأى بعضهم أنَّ عُنصر الإرادة أهمّ، فعرِّف الحق: بأنَّه سُلطة تُخوِّل الشخص القِيام بأعمال مُعيَّنة تحقيقاً لمصلحة يعترف بها القانون. ورأى بعضهم أنَّ عُنصر المَصْلحة أهمّ، فعرِّف الحق: بأنه المصلحة التي يحميها القانون عن طريق الاعتراف بقُدرة إراديَّة لصاحبها[3].

ويتَّضح من التعريفين السابقين أنَّ المذهب المُختلط يدور بين الإرادة والمَصْلحة. لهذا يُمكن أنْ توجَّه إليه الانتقادات نفسها التي وجِّهت إلى الاتِّجاهين السابقين، وأهمّها أنَّه لم يعرف الحقّ ذاته ويبيِّن جوهره، فالحقّ ليس الإرادة، كما أنَّه ليس المَصْلحة، وليس هذا وذاك معاً[4].

---

(1) **التقادم**، مرجع سابق، ص95.
(2) **الوافي في شرح القانون المدني**، سليمان مرقص، ص569، طبعة القاهرة، 1992م.
(3) انظر: **المدخل إلى القانون**، مرجع سابق، ص26.
(4) المرجع السابق، المكان نفسه.

الاتِّجاه الثاني: الاتِّجاهات الحديثة:

بسبب الانتقادات السابقة للاتِّجاهات التقليديَّة اتَّجه الفقه إلى تعريف الحقّ بِناءً على خصائصه الذاتيَّة المُميّزة له، وظهرت نظريَّات مُتعدِّدة، لعلّ أهمَّها نظريَّة (الاستئثار والتسلُّط[1])، التي عرَّفت الحقّ بأنَّه «استئثار شخص بقيمة مُعيَّنة، ويكفل القانون حِمايته بما يُقرِّره من تسلُّط واقتضاء بغرض تحقيق مصلحة يعتبرها المُجتمع جديرة بالحِماية»[2].

تحليل التعريف:

يقوم هذا التعريف للحقّ على أربعة عناصر: الاستئثار، والتسلُّط، واحترام الغير للحقّ، والحِماية القانونيَّة:

- عُنصر الاستئثار (الانتماء).

الاستئثار: اختصاص شخص بقيمة مادِّيَّة أو معنويَّة تثبت له سَواء توفَّرت لديه الإرادة أم لا.

- عُنصر التسلُّط، ويُراد به القُدرة على التصرُّف في الحقّ[3].

ويؤكد (دابان) أنَّ مدى القُدرة على التصرُّف يختلف باختلاف الحقّ، فالأشياء المادِّيَّة تخضع لتسلُّط كامل، فلصاحب الحقّ استعمالها أو استغلالها أو التصرُّف فيها بكافَّة أوجه التصرُّف المادِّيَّة والقانونيَّة، أمَّا الحُقوق المُتعلِّقة بكيان الإنسان كسلامة جسده فالتسلُّط عليها يقتصر على التمتُّع بها وصيانتها دون أنْ يصل ذلك إلى حدِّ التصرُّف فيها بإعدامها أو نقلها إلى الغير، كما يقتصر التسلُّط في الحُقوق الشخصيَّة، وهي الحُقوق المُتعلِّقة بأداء مُعيَّن، على ما التزم به المدين من أداء[4].

(1) تزعَّم هذه النظرية الفقيه الفرنسي (روبية) والفقيه البلجيكي (جان دابان). **التقادم**، مرجع سابق، ص98.
(2) المرجع السابق، ص98.
(3) **أساسيات القانون والحق**، مرجع سابق، ص229.
(4) **المدخل إلى علم القانون**، ص256-257.

- عُنصر احترام الغير للحقّ، فمتى كان هذا الشيء خاصّاً بك فلا يجوز للآخرين المَسَاس به.

وإذا كان الاستئثار والتسلُّط يُميِّزان الحقّ بالنظر إلى صاحبه فاحترام الغير للحقّ يُميِّز الحقّ بالنظر إلى الغير[1]، فالحقّ هو الشيء الذي ينتمي إليك وحدك، ويُمكنك التصرُّف فيه والتسلُّط عليه، ولا يجوز للآخرين المَسَاس به.

وثُبوت احترام الغير للحقّ يعني وجوب امتناعهم عن كُلّ ما من شأنه الإضرار بصاحب الحق واستئثاره، وقُدرة صاحب الحقّ على اقتضاء احترام حقّه والدِّفاع عنه[2].

- **عُنصر الحِماية القانونيَّة:**

يرى (دابان) أنَّ عُنصر الحِماية لازم للحقّ ويجب إدخاله في الاعتبار عند تعريف الحقّ، فبدون الحِماية القانونيَّة التي تُعتبر إقراراً من المُجتمع بالاستئثار لا يستقيم الحقّ، فالسَّارق يستأثر بالمسروق، ويختصّ بقيمته، ومع ذلك فاستئثاره ليس حقّاً؛ لأنَّ القانون لا يسبغ عليه حِماية، والقانون لا يفرض حِماية للاستئثار إلَّا إذا كان مشروعاً[3]، أي: أنَّ الحِماية القانونيَّة لا يتمتع بها إلا صاحب الحق.

أهمّ العناصر:

أهمّ العناصر السابقة هو عُنصر الاستئثار؛ فهو الأساس الذي تترتَّب عليه العناصر الأُخرى؛ فالاستئثار يؤدي إلى تسلُّط صاحب الحقّ على القِيمة، وعليه يترتَّب احترام الكافَّة وعدم التعرُّض لصاحب الحقّ.

---

(1) انظر: **المدخل إلى القانون**، ص28-29.
(2) **المدخل إلى علم القانون**، ص257.
(3) المرجع السابق، ص257-258.

التقويم:

أوّلاً - المزايا:

1 - تتميَّز نظريَّة (دابان) بعدَّة مزايا سَلِمت بسببها من الانتقادات الموجَّهة إلى النظريَّات التقليديَّة السَّابقة، فقد ميَّزت بين جوهر الحقّ واستعماله، واستخدمت تعبير الاستئثار بدلاً من المَصْلحة، وقرَّرت أنَّ المَصْلحة لا تكون حقّاً للشَّخص إلَّا إذا تقرَّرت له على سبيل الاستئثار[1].

2 - بيَّنت هذه النظريَّة براعة (دابان) في تحديد نقطة الانطلاق لتحديد ماهيَّة الحقّ، باتِّباع المنهج التحليلي الذي يكشف عن عناصره المُحدَّدة لذاتيَّته[2].

3 - تفسيرها للتسلُّط بأنَّه أمر تصوُّري لا فعلي بُغية استبعاد الإرادة عن أنْ تكون من مُقوِّمات الحقّ أو شرطاً لمُباشرته[3]، وذلك يُسهِّل عمليَّة فَهم تمتُّع عديمي الأهليَّة وناقصيها بالحُقوق، وكذا نُشوء حُقوق الأشخاص دون عِلْمهم[4].

وبِسَبَب هذه المزايا التي انفردت بها مال الفُقهاء إلى الأخذ بمضمونها[5].

ثانيًا - الانتقادات:

الفكرة الرئيسة في هذه النظرية تتمثَّل في الاستئثار، أمَّا العناصر الأُخرى فهي تالية له في المرتبة؛ فالاستئثار يؤدِّي إلى تسلُّط صاحب الحقّ على القِيمة، ويترتَّب عليه احترام الكافَّة وعدم التعرُّض لصاحب الحقّ[6]، أي: أنَّ العناصر الأُخرى آثار للحقّ ونتيجة يستلزمها وليست هي الحقّ نفسه.

(1) **المدخل إلى علم القانون**، مرجع سابق، ص258.
(2) انظر: **المدخل إلى القانون**، مرجع سابق، ص35.
(3) **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**، فتحي الدريني، ص60، ط1، 1967م.
(4) **أساسيات القانون الوضعي الليبي**، مرجع سابق، ص35-36.
(5) **المدخل إلى علم القانون**، مرجع سابق، ص258.
(6) المرجع السابق، ص758. **أساسيات القانون**، مرجع سابق، ص35-36.

التعريف المختار:

بعد التطواف في التعريفات المُختلفة للاتِّجاهات المُتعدِّدة وبعد تتبُّع المُناقشات المُركَّزة والتقويمات المُعمَّقة يُمكن القول بأنَّ التعريف الذي أورده الدكتور عبد المنعم فرج الصدة أقرب إلى الصَّواب؛ حيث قال: الحقّ هو ثُبوت قِيمة مُعيَّنة لشخص بمُقتضى القانون[1].

فجوهر الحقّ يتمثَّل في قِيمة مُعيَّنة يحرص الإنسان على اكتسابها وصِيانتها، واكتسابه لهذه لا يكفي وحْدَه، بل لا بُدَّ من ثُبوته بإقرار القانون، فالحقّ لا يثبت إلَّا لِقيمة يعترف بها القانون[2].

رابعاً - مُوازنة بين تعريف الحقّ في الفِقه الإسلامي والقانون المدني

بالمُوازنة بين تعريفات فُقهاء الشريعة وتعريفات فقهاء القانون يُلاحظ وجود نِقاط اتِّفاق ووجود نِقاط اختلاف بين تعريفات الفقهيِّين:

نقاط الاتِّفاق:

يتَّفق التعريفان في:

1 - أنَّ للحقّ أصلاً وأساساً هو الشريعة على رأي فقهائها والقانون على رأي فقهائه.

2 - أنَّ الحقّ ليس غاية في ذاته، وإنَّما هو مُجرَّد وسيلة شرع الحق من أجلها؛ فهدف الشارع والقانون من الإقرار بالحُقوق والاعتراف بها تحقيق مصالح الناس وحِفظ كيان المُجتمع.

وتتَّفق بعض التعريفات الفقهيَّة مع بعض التعريفات القانونيَّة في أنَّها لا تقتصر في التعريف على بيان جوهر الحقّ، بل تضيف إليه ما يُعتبر من مُقتضياته.

(1) **الحقوق العينية الأصليَّة**، ص3، دار النهضة العربية-بيروت، (د.ت).

(2) **المدخل إلى علم القانون**، مرجع سابق، ص259.

نقاط الاختلاف:

1 - من حيث المصدر[1]، فمصدر الحقّ في الفِقه الإسلامي هو التشريع الإسلامي بأُصوله المُختلفة من قرآن وسُنة وإجماع.. أمَّا في الفِقه الوضعي فمصدر الحقّ هو القانون؛ فالقانون يُنشئ الحُقوق ويمنحها وَفْق ما يقتضي الصالح العام.

واختلاف المصدر يترتَّب عليه:

- الاختلاف في بعض الحُقوق، فتجد أموراً تُعتبر في الشريعة حقوقاً ولا تُعتبر في القوانين الوضعيَّة، كحقّ الفقير في مال الغني. كما تجد أموراً تُعتبر حقوقاً في الشرائع الوضعيَّة وليست كذلك في التشريع الإسلامي، وهي كُلّ حقّ واختصاص يتعلَّق بما حرمه الله كحقّ المُرابي في الفائدة الربويَّة، وحق المُستهلك في أكل الخنزير وتناول الخَمْر[2].
- انتفاء السَّلبيَّة تُجاه الحُقوق وعدم انتفائها، فيترتَّب على كَوْن الحُقوق من القواعد في الشريعة الإسلاميَّة مضمون مُحدَّد، وهو التزام كافَّة المُكلَّفين بالعمل بها واحترامها ظاهراً وباطناً، سرّاً وعلانيَّة، مع قُوَّة الدَّولة ومع ضعفها، وهذا ما لا يترتَّب إذا كانت الحُقوق مصدرها القانون؛ أي: أنَّ العقيدة تضيف على الحُقوق فعاليَّة لا توجد في الحُقوق القانونيَّة، فالفكرة المُجرَّدة لا تُصبح عاملاً فعالاً إلَّا إذا تضمَّنت عنصراً دينيّاً[3].

2 - **من حيث المَدَى**: فَمَدى الحقّ في الفِقه الإسلامي أوسع منه في الفِقه الوضعي؛ لأنَّه يشمل حُقوق الله وحُقوق الناس.

---

(1) يقصد بالمصدر الجِهة التي تُثبت الحُقوق لأصحابها، وتمنحهم حق استعمالها والاستمتاع بها. **المدخل لدراسة بعض النظريات في الفقه الإسلامي**، عبد الودود السريتي، ص18، دار المطبوعات الجامعية، 1997م.

(2) المصدر السابق، ص19.

(3) **تأملات في سلوك الإنسان**، ألكسيس كارل، ترجمة محمد القصاص، ص140، مكتبة مصر-القاهرة، (د.ت).

أمَّا في القانون الوضعي فلا يشمل إلَّا الحُقوق الثابتة للناس بعضهم قبل بعض بمُقتضى القانون، ولا يتناول حقّ اللَّه على العِباد، ولا ما توجبه الأخلاق وآداب السُّلوك ممَّا لا تتعرَّض له القوانين الوضعيَّة[1].

ويترتَّب على اختلاف المَدَى:

- الاختلاف في نوع الحُقوق التي يُقرِّرها كُلّ منهما؛ حيث يُقرَّر في الشريعة الحُقوق الظاهرة والباطنة، بينما يُقتصر في القانون على الحُقوق الظاهرة.
- الاختلاف في الاعتبار؛ فالقانون يقتصر على بيان حُقوق الفرد باعتباره عُضواً في المُجتمع. فأمَّا في الشريعة فباعتباره عبدًا للَّه، وعضواً في المُجتمع، ومسؤولاً عن نفسه.

خاتمة:

بعد هذا التطواف في مفهوم الحقّ عند اللُّغويين وفُقهاء الشريعة والقانون يُمكن بيان الحقائق التالية:

1 - المادَّة اللُّغوية لكلمة الحقّ لها معان مُتعدِّدة ودلالات مُتنوِّعة، كثير منها مُتقارب لانتظامه في مَعْنى واحد هو الوجوب والثبوت والاستحقاق.

2 - مفهوم الحقّ واستخداماته مُرتبطان بالحُضور الإنساني وجوداً وتطوُّراً.

3 - لفظ الحقّ بِصِفته تعبيرًا تاريخيّاً يُجسِّد ثراء الحياة العربيَّة بالمدلولات الكثيرة التي يدلّ عليها، ويُعبّر عن قُدرة الإنسان العربي ومُستوى نموِّه حينما وضع لفظ الحقّ لتلك المعاني الجمَّة، وأدرك ما بينها من عَلاقة التشابه والتضاد.

4 - لم يعتنِ الفقهاء القُدامى بتحديد ماهية الحقّ وبيان مفهومه الشرعي وحقيقته الدِّينيَّة.

---

(1) **الملكية في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص10-11.

5 - تعدَّدت تعريفات الفُقهاء المتأخِّرين لمُصطلح الحقّ وتنوَّعت على حَسَب الزاوية التي ينظرون إليه منها: زاوية محل الحقّ وموضوعه. وزاوية شخص الحقّ وصاحبه. وزاوية ذاتيَّة الحقّ وخصائصه.

6 - كلمة الحقّ في اللُّغة القانونيَّة كانت مَثار خلاف شديد.

7 - بالمُوازنة بين تعريفات فُقهاء الشريعة وتعريفات فُقهاء القانون يُلاحظ وجود نِقاط اتِّفاق ونِقاط اختلاف.

8- من نقاط الاتِّفاق:

- أنَّ للحق أصلاً وأساساً هو الشريعة على رأي فقهائها، والقانون على رأي فقهائه.

- أنَّ الحق ليس غاية في ذاته، وإنَّما هو مُجرَّد وسيلة شرع الحقّ من أجلها.

9 - من نقاط الاختلاف:

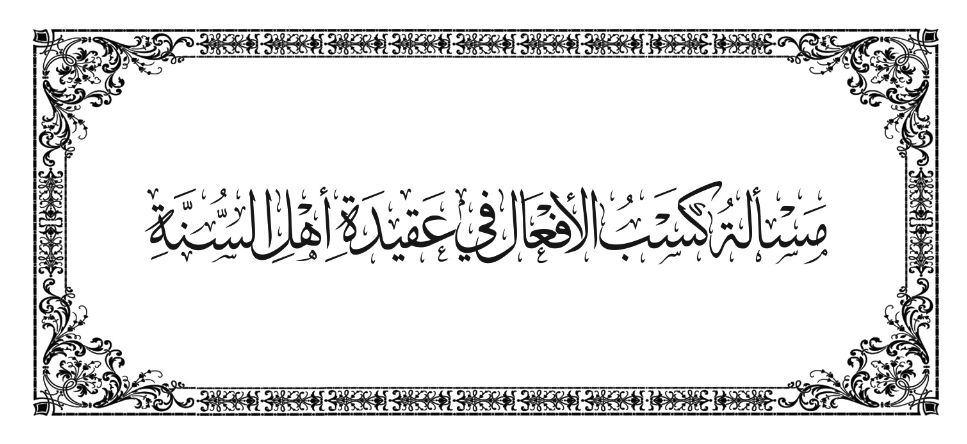
- مصدر الحقّ في الفِقه الإسلامي هو التشريع الإسلامي، أمَّا في الفِقه الوضعي فمصدر الحقّ هو القانون.

واختلاف المصدر يترتَّب عليه:

- الاختلاف في بعض الحُقوق؛ فتجد أُموراً تُعتبر في الشريعة حُقوقاً ولا تُعتبر في القوانين الوضعيَّة، كما تجد أُموراً تُعتبر حُقوقاً في الشرائع الوضعيَّة وليست كذلك في التشريع الإسلامي.

- مَدَى الحقّ: فَمَدَى الحقّ في الفِقه الإسلامي أوسع منه في الفِقه الوضعي.

ويترتَّب على اختلاف المَدَى، الاختلاف في نوع الحُقوق التي يُقرِّرها كُلّ منهما، والاختلاف في الاعتبار.



مَسألةُ كَسْبِ الأفعالِ في عقيدةِ أهلِ السُّنَّةِ

د. عبدالعالم محمّد القُرَيدي
أستاذ مساعد بجامعة الزاوية - ليبيا

تُعَدُّ مسألةُ الكَسْبِ مَسْأَلَةً سَلَفِيَّةً؛ لأنَّ أوَّلَ مَنْ أظهرَها هو أبو الحَسَنِ عليُّ ابنُ إسماعيلَ الأشعريُّ(1)، المولودُ سنةَ 260هـ؛ أيْ: في القرنِ الثالثِ الهجريِّ، وهو مِنَ القُرونِ المَشْهودِ لها بالفَضْلِ(2)، وقامَ بِعَرْضِها بأُسلوبٍ عَقْليٍّ في كتابِهِ **اللُّمع في الرَّدِّ على أهْلِ الزَّيْغ والبِدَع**(3)، مُسْتقِيها مِنَ اللَّفظِ القرآنيِّ، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ﴾(4)، وقال تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾(5)، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾(6)، ولأنَّها مِنْ أغْمضِ المَسائِلِ الكَلاميَّةِ ضُرِبَ بها المَثَلُ،

(1) ينتهي نسب أبي الحسن الأشعري إلى الصَّحابي الجليل أبي موسى الأشعري [**الأعلام**، للزركلي: خير الدين بن محمود، دار العلم للملايين، ط15، بيروت، 2002م، 4/ 263].

(2) روى الترمذي قوله ﷺ: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يأتي من بعدهم قوم يتسمّنون ويحبون السِّمَنَ يعطون الشهادة قبل أن يَسْأَلُوها» [**سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي- بيروت، د. ت، 4/ 500 برقم 2221].

(3) يُنظر: ص69 من الكتاب بتحقيق: د. حمودة غرابة، ومن نشر: المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة سنة 1993م.

(4) سورة البقرة، من الآية: 286.

(5) سورة الروم، الآية: 41.

(6) سورة النساء، الآية: 112.

فقِيلَ: أخْفَى مِنْ كَسْبِ الأشعريِّ[1]، وقد لاقَتْ هذهِ المَسْألةُ قَبُولاً بينَ عُلماءِ العَقائِدِ عندَ أهلِ السُّنَّةِ قاطِبَةً، لاسيَّما في مَناراتِ العِلْمِ المُختلفةِ بالمَشْرقِ الإسْلاميِّ، كالأزْهَرِ بِمِصْرَ، ومَدارِسِ مَكَّةَ المُكَرَّمَةِ، ودارِ تريمَ اليَمَنيَّةِ، وجامِعِ بَنِي أُمَيَّةٍ بالشَّامِ، والمَدْرَسَةِ المُسْتَنْصِرِيَّةِ بالعِراقِ، وغَيرِها، كَما لاقَتْ قَبُولاً بالمَغْربِ الإسْلاميِّ، كالزَّيْتُونَةِ بِتُونُسَ، وجامِعَةِ القَرَويينَ بِفَاسَ، والمَحاضِرِ العِلْمِيَّةِ بمُوريتانِيا، والجامِعَةِ السُّنُوسِيَّةِ بِلِيبيا، وزَوايا العِلْمِ بالجَزائِرِ، وغَيرِها؛ ذلكَ لِمَا أَسْهَمَتْ بِهِ مِنْ تَفْسيرٍ لِمَسائِلِ التَّوْحيدِ، مِمَّا جعَلَ هذهِ النَّظَرِيَّةَ تكُونُ في عَقيدَةِ أهْلِ السُّنَّةِ لَبَناً سائِغاً بينَ فَرْثٍ ودَمٍ، ولم يُنْكِرْها إلَّا الجَاهِلُ بِها.

- **الكَسْبُ لُغَة:**

جاءَ في مُعْجَماتِ اللُّغَةِ: كَسَبَ: أَصابَ، واكْتَسَبَ: تَصَرَّفَ واجْتَهَدَ، والكَواسِبُ: الجَوارِحُ[2]، وكَسَبَ الإثْمَ، واكْتَسَبَهُ: تَحَمَّلَهُ[3]، ويَقولُ صَاحِبُ الأساسِ: «ومِنَ المَجازِ: كَسَبْتُ خَيْراً، واكْتَسَبْتُ شَرّاً»[4].

- **الكَسْبُ اصْطِلاحاً:**

عَرَّفَهُ الإمَامُ الأَشْعَرِيُّ بِقَولِهِ: «مَعْنَى الاكْتِسابِ هوَ أنْ يَقَعَ الشَّيْءُ بِقُدْرَةٍ مُحْدَثَةٍ؛ فَيَكُونُ كَسْباً لِمَنْ وَقَعَ بِقُدْرَتِهِ»[5]، وَحَدَّهُ الإمَامُ اللَّقانِي بأَنَّهُ: اكْتِسابُ

---

(1) يُنظر: **هداية المريد لجوهرة التوحيد**، للقاني: إبراهيم بن إبراهيم (ت. 1041هـ)، تحقيق: الحبيب بن طاهر وفوزي بالثابت ومحمد الرايس، دار مكتبة المعارف، ط1، بيروت: 2011م، ص170.

(2) يُنظر: **القاموس المحيط**، للفيروزآبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب (817هـ)، تحقيق: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت: 2010م، ص131.

(3) يُنظر: **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، للفيومي: أحمد بن محمد المُقري (ت. 770هـ)، المكتبة العلمية، بيروت: د. ت، 2/ 532.

(4) **أساس البلاغة**، للزمخشري: جار الله أبي القاسم محمود بن عمر (ت. 538هـ)، دار الفكر، بيروت: 2000م، ص543.

(5) **مقالات الإسلاميين**، لأبي الحسن الأشعري: علي بن إسماعيل (ت. 330هـ)، تحق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، ط2، د. م 2/ 199.

العَبْدِ[1]، لأفْعالِهِ الاخْتِيارِيَّةِ انْبعَاثاً وإرادَةً[2]، واخْتِياراً[3]، كَمَا حُدَّ بأَنَّهُ: مُقارَنَةُ قُدْرَةِ العَبْدِ لِذلكَ الفِعْلِ عِنْدَ مَيْلِهِ لَهُ[4]، وَحُدَّ أيْضاً بأَنَّهُ: الانْبعاثُ النَّفْسِي إلى التَّلَبُّسِ بالفِعْلِ[5]، وعَرَّفَهُ الإمَامُ الصَّاوِي بأَنَّهُ: تَعَلُّقُ قُدْرَةِ العَبْدِ وإرادَتِهِ بالفِعْلِ، مَيْلاً مِنَ العَبْدِ وتَوَجُّهاً للفِعْلِ[6]، أيْ: أنَّ الفِعْلَ يَقَعُ مُقارِناً لِقُدْرَةِ العَبْدِ وإرادَتِهِ مِنْ غَيْرِ أنْ يَكونَ مِنْها تَأْثِيرٌ ومَدْخَلٌ في وُجُودِهِ، سِوَى كَوْنِ العَبْدِ مَحَلّاً للفِعْلِ[7]، لا خَلْقاً لَها وإيجاداً.

- **اللهُ هو خالِقُ الأفْعالِ وفاعِلُها عَلَى الحَقِيقَةِ:**

فالخالِقُ الوَحِيدُ لِهذا الكَوْنِ وما فيهِ مِنْ حَرَكَةٍ وسُكُونٍ هو اللهُ وَحْدَهُ، فهو المُنْفَرِدُ بالخَلْقِ والإيْجادِ، قَالَ تَعالَى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[8]، وَقالَ

(1) العبد في اصطلاح العقيدة هو كُلّ مخلوق يصدر عنه فعل اختياري، فيشمل حنين الجذع له صلّى الله عليه وسلم ومشي الشجر وتسبيح الحَصَى [يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة (هداية المريد لجوهرة التوحيد)**، للقاني: برهان الدين إبراهيم بن إبراهيم (ت. 1041هـ)، تحقيق: مروان حسين عبد الصالحين البجاوي، دار البصائر، ط1، القاهرة: 2009م].

(2) وبهذه الإرادة الموهوبة منه سبحانه ينبعث العبد إلى اختيار أفعاله [يُنظر: **كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، ط6، د. م: 1399هـ، ص134].

(3) اختيار العبد هو قصد الفعل والميل إليه [يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، ص562].

(4) يُنظر: **العقد الوحيد في إيضاح السؤال عن التوحيد**، للدردير: شهاب الدِّين أحمد بن محمد (ت. 1201هـ)، تحقيق: أمان عبد المؤمن قحيف، دار الحضارة، طنطا-مصر: 1998م، ص56.

(5) **كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، محمد سعيد رمضان البوطي، ص133.

(6) يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي: أحمد بن محمد (ت. 1241هـ)، تحقيق: عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير، ط5، دمشق- بيروت: 2007م، ص241-244.

(7) **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، ص562. ويُنظر: **تهذيب شرح السنوسية أم البراهين**، تصنيف: سعيد عبد اللطيف فودة، دار البيارق، ط1، الأردن: 1998م، ص109. ويُنظر: **تهذيب واختصار وشروح السنوسية أم البراهين**، تهذيب: عمر عبد الله كامل، دار المصطفى، ط1، القاهرة: 2005م، ص139.

(8) سورة الزمر، من الآية: 62.

سُبْحانَهُ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾[1]، وقالَ تَعالَى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[2][3]، وقالَ تَعالَى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[5]، فالأفْعَالُ في هذا الكَوْنِ «هي مَخْلُوقَةٌ للهِ تَعالَى مَكْسُوبَةٌ للعِبادِ؛ لأنَّ كلَّ مَنْ وَقَعَ مِنهُ الفِعْلُ بِقُدْرَةٍ قَديمَةٍ فَهْوَ فاعِلٌ خالِقٌ، وَكُلَّ مَنْ وَقَعَ مِنْهُ الفِعْلُ بِقُدْرَةٍ مُحْدَثَةٍ فَهْوَ مُكْتَسَبٌ»[6]، ولا يَتَرَتَّبُ عَنْ كَوْنِهِ تَعَالَى خالِقاً لأفْعالِ العَبْدِ أنْ يَكونَ مُتَّصِفاً بها فَيَكونُ سُبْحانَهُ آكِلاً وشارِباً وقائِماً وقاعِداً، فَتَعالَى اللهُ عَنْ ذلكَ؛ إذ الفَرْقُ بَيِّنٌ بَيْنَ مَنْ خَلَقَ الفِعْلَ وبَيْنَ مَنْ فَعَلَهُ، فاللهُ خالِقُ الفِعْلِ والعَبْدُ فاعِلٌ لَهُ؛ أيْ: مُتَّصِفٌ بِفِعْلِهِ، «وَإِنَّمَا يُسْنَدُ الفِعْلُ حَقِيقَةً إلَى مَنْ قامَ بِهِ، لا إلَى مَنْ خَلَقَهُ وَأوْجَدَهُ، أَلَا تَرَى أَنَّ الأبْيَضَ مَثَلاً هُوَ الجِسْمُ وإنْ كانَ البَيَاضُ القائِمُ بهِ مِنْ خَلْقِهِ تَعالَى وإيجادِهِ»[7]، فَلا يَكُونُ فِعْلُ العَبْدِ لأفْعالِهِ سِوَى علَى سَبيلِ الاتِّصافِ لَيْسَ إلَّا[8].

---

(1) سورة الفرقان، من الآية: 2.

(2) سورة الصافات، الآية: 96.

(3) يرى السلفيون أنَّ (ما) في الآية موصولة؛ إذ التقدير: والله خلقكم والذي تعملونه [يُنظر: **شرح العقيدة الطحاوية**، لأبي جعفر الطحاوي، لابن أبي العز الدمشقي: علي بن علي (ت. 792هـ)، تحقيق: عبد الرحمن فهمي الزواوي، دار الغد الجديد، ط1، القاهرة: 2009م، ص356]، والصحيح عند أهل السُّنة أنَّها مصدريَّة، فالتقدير: والله خلقكم وعَمَلَكُمْ [يُنظر: **تفسير القرطبي**، أبي عبد الله محمد بن أحمد (ت. هـ)، دار الريان للتراث، د. م، د. ت 8/ 5540] ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله خالق كلَّ صانعٍ وصنعته» [يُنظر: **شعب الإيمان**، للبيهقي: أبي بكر أحمد بن الحسين (ت. هـ)، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1410هـ، 1/ 209]، ومن السلفيين مَن جوَّز في (ما) الأمرين، مصدريةً وموصولةً [يُنظر: **شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية**، محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، ط4، السعوديَّة: 1427هـ، ص433].

(4) سورة فاطر، من الآية: 3.

(5) سورة القمر، الآية: 49. أما قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت 17]، فمعناه: تكذبون، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾ [المائدة 110]، فمعناه: تُصوِّرُ، وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [القصص 15]، فمعناه: من تزيينه [يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، هامش ص573].

(6) **مقالات الإسلاميين**، لأبي الحسن الأشعري، 2/ 196.

(7) **هداية المريد لجوهرة التوحيد**، للقاني، ص163.

(8) يُنظر: السابق، ص175.

• الإنْسانُ مُكْتَسبٌ لأَفْعَالِهِ الاخْتِيارِيَّةِ[1]، بِمُباشَرتِهِ لَهَا:

إنَّ اللهَ تَعالَى يُسَمَّى بِتَخْليقِها وإيجادِها وإحْداثِها خالِقاً، ويُسَمَّى العَبْدُ بِكَسْبِها وبِمُباشَرتِها وبالاتِّصافِ بِها فاعِلاً لَها علَى سِبِيلِ المَجازِ لا الحَقِيقَةِ؛ «لأَنَّ الفاعِلَ الحَقِيقيَّ هو اللهُ جَلَّ وعَلَا، وبِكَسْبِ العَبْدِ لَها يَصِيرُ مُطِيعاً أَوْ عاصِياً»[2]، قالَ تَعالَى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْۚ﴾[3]، وقالَ تعالَى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰۚ﴾[4]، أيْ: ما رَمَيْتَ إيْجاداً حِينَ رَمَيْتَ كَسْباً، ولَكِنَّ اللهَ رَمَى إيْجاداً[5]، يَقولُ صاحِبُ الجَوْهَرَةِ[6]:

فَـخـالِـقٌ لِـعَـبْـدِهِ وَمـا عَـمِـلْ ... مُـوَفِّـقٌ لِـمَـنْ أرادَ أنْ يَـصِـلْ

---

(1) وكذلك أفعال العبد المُكره عليها؛ لأنَّها اختيار تنفيذ أوامر المُكرِه، رَغْم ارتفاع الإثم بالإكراه [يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص240]، ومثل الأفعال الاختياريَّة في المسألة: النمو والهزال والهضم وهي أفعال غير مشعور بها، والصِّحَّة والمرض والنوم واليقظة، وهي أفعال مشعور بها [**شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، هامش ص540-542].

(2) **كتاب التمهيد لقواعد التوحيد**، للامشي: أبي الثناء محمود بن زيد (عاش في أواخر الخامس وأوائل السَّادس الهجري)، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت: 1995م، ص97.

(3) سورة الأنفال، من الآية: 17.

(4) سورة الأنفال، من الآية: 17.

(5) يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص241، ويذهب السلفيون إلى أن معناه: وما أصبتَ إذ حذفتَ ولكن الله أصاب؛ لتوهّمهم أنَّ القائم بالفعل متَّصف به، فيطرد على قولهم: وما زنيتَ إذ زنيتَ ولكن اللّه زنى، وهو باطل [يُنظر: **شرح العقيدة الطحاوية**، لأبي جعفر الطحاوي، لابن أبي العز الدمشقي، ص355]، لكن أهل السُّنة يقرِّرون أنَّه: لا يلزم من خلقه تعالى للأفعال التلبُّس بها؛ إذ التلبُّس لا يكون إلَّا من العبد، وهو الكَسْب، أمَّا اللَّه فهو الخالق لأفعال مخلوقاته جميعاً على الحقيقة، قال تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾ [النساء: 78]، [يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص229]، لكن تأدُّباً مع اللَّه لا يُنسب الشرّ إليه كسباً وإن كان منسوباً إليه تعالى إيجاداً، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَۚ﴾ [النساء: 78]. يُنظر: **الجوهر الفريد في علم التوحيد**، عبد الهادي إدريس أبو أصبع، دار ومكتبة بن حمودة بزليتن ومكتبة المعارف بنغازي، ط2، 2005م، ص113].

(6) **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص231.

وَمِنْ عَظيمِ قُدْرَتِهِ تَعالَى إيجادُ الفِعْلِ عِنْدَ قُدْرَةِ العَبْدِ[1]، وهي قُدْرَةٌ حادِثَةٌ[2]، أَحْدَثَها خالِقُنا عَزَّ وجَلَّ علَى ما أرادَ العَبْدُ[3]، وَإرادَةُ العَبْدِ غَيرُ مُؤَثِّرَةٍ في فِعْلِهِ[4]، كَما ادَّعَتِ المُعْتَزِلَةُ[5]، لِرُجُوعِها إلى اللهِ تعالَى مِنْ جِهَةِ الإيجادِ، فَهْوَ الذي خَلَقَ القُدْرَةَ والإرادَةَ، وحَصَرَ الأسْبابَ ورَفَعَ المَوانِعَ، قال تَعالَى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾[6]، وقالَ صَلَّى اللهُ عليهِ وسَلَّمَ: «مَا شاءَ اللهُ كانَ، وما لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ»[7].

واعْتِماداً علَى عَدَمِ تَأْثيرِ قُدْرَةِ العَبْدِ فإنَّهُ «لا يُؤْمِنُ إلَّا مَنْ سَبَقَ لهُ مِنَ اللهِ السَّعادَةُ في الذِّكْرِ الأَوَّلِ، فَمَا شاءَ اللهُ كانَ وما لم يَشَأْ لم يَكُنْ، فالعَبْدُ لا يَمْلِكُ كَسْباً يَنْفَعُهُ أو يَضُرُّهُ إلَّا بِمَشيئَةِ اللهِ وقُدْرَتِهِ»[8]، قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[9]، ولا تَرْجِعُ إلى العَبْدِ إلَّا مِنْ حَيثُ إنَّهُ شَخْصٌ خُلِقَ فيهِ ذلكَ الشَّيْءُ ومُكِّنَ مِنْ مُباشَرَتِهِ بَعْدَ خَلْقِ إرادَتِهِ وتَعَلُّقِها بِهِ[10]، قالَ تَعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾[11]، وبِهذا الكَسْبِ يَكونُ مَدارُ التَّكْليفِ،

---

(1) يُنظر: السابق، ص241.

(2) تُطلق القُدرة الحادثة على سلامة الأسباب والآلات، وعلى العرض المُقارن للفعل [يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، هامش ص583].

(3) يُنظر: **مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية**، لابن كمال باشا: شمس الدِّين أحمد بن سليمان (ت. 940هـ)، شرح: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الفتح، ط2، عَمَّان: 2011م، ص145. و[يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص240].

(4) إذ ليست من شرط القدرة إذا تعلَّقت أن تؤثِّر، فكم من مُمكن باقٍ في كتم العدم لا يشمُّ قط رائحة الوجود، والله قادر على إيجاده، وقدرة العبد لم تؤثر قط؛ لكونها قدرة في محل [يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، هامش ص568].

(5) يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص243.

(6) سورة الإنسان، من الآية: 30.

(7) **سنن أبي داود**، سليمان بن الأشعث (ت. 275هـ)، دار الفجر للتراث، القاهرة: 2009م، ص843، برقم 5075.

(8) يُنظر: **مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة**، لابن كمال باشا، ص146-147.

(9) سورة الإنسان، من الآية: 30.

(10) يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، ص563.

(11) سورة المزمل، من الآية: 19.

وعليهِ يُقاضِي عِبادَهُ ويُحاسِبُهُمْ(1)، وذلكَ بِمُقْتَضى الحِكْمَةِ ونُفُوذِ حُكْمِهِ في عِبادِهِ بالحَقِّ الواجِبِ وتَصَرُّفِهِ جَلَّ جَلالُهُ بالقُدْرَةِ الباهِرَةِ والحُجَّةِ البالِغَةِ لهُ سُبْحانَهُ، رُغْمَ عَدَمِ تَأْثيرِها مِنَ العَبْدِ؛ لأنَّ العَبْدَ لا يَكونُ خالِقاً لهذهِ الأفْعالِ أو مُوجِداً لها؛ لأنَّهُ لوْ كانَ خالِقاً لها لَكانَ عالِماً بِتَفاصِيلِها في الأزْمِنَةِ الثَّلاثَةِ(2)، وهو مُحالٌ، ولوْ كانَ فاعِلاً لَكانَ شَرِيكاً للهِ في أفْعالِهِ(3)، وهذا باطِلٌ؛ ولا يَكونُ ذلكَ إلَّا لَهُ سُبْحانَهُ، قالَ تَعالَى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾(4)، بلِ العَبْدُ لا يَكونُ إلَّا مُتَلَبِّساً بها ومُتَّصِفاً ومُباشِراً لَها، فيُقالُ للعَبْدِ: مُصَلٍّ ومُزَكٍّ؛ خِلافاً للخالِقِ فلا يُقالُ لهُ: مُصَلٍّ أو مُزَكٍّ، بلْ يُقالُ: خالِقٌ للصَّلاةِ والزَّكاةِ، ومِنْ ثَمَّ فإنَّ الكاسِبَ يَفْعَلُ تارَةً الحَسَنَ وتارَةً القَبِيحَ، بِخِلافِ الخالِقِ فلا يَفْعَلُ إلَّا حَسَناً(5)، إذْ لَيسَ للعَبْدِ في هذهِ القُدْرةِ سِوَى نِسْبَةِ التَّرْجيحِ المُتَمَثِّلَةِ في المَيْلِ(6)، إلى الفِعْلِ أو تَرْكِهِ مِنْ أفْعالِهِ الاخْتِياريَّةِ؛ إذْ لا يَلْزَمُ مِنْها وُجُودُ أمْرٍ حَقيقيٍّ، ويُعَدُّ صَرْفُ العَبْدِ قُدْرَتَهُ وإرادَتَهُ إلى الفِعْلِ كَسْباً، وإيجادُ اللهِ تَعالَى الفِعْلَ عَقِبَ ذلكِ الصَّرْفِ خَلْقاً، فالمَقْدُورُ يَقَعُ تَحْتَ قُدْرَتَينِ: قُدْرَةِ اللهِ بِجِهَةِ الخَلْقِ، وقُدْرَةِ العَبْدِ بِجِهَةِ الكَسْبِ، وهُمَا مُقْتَرِنَتانِ، فَقُدْرَةُ العَبْدِ

---

(1) يُنظر: **كبرى اليقينيات الكونية، وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، محمد سعيد رمضان البوطي، ص133.

(2) فلا يستطيع العبد أنْ يدرك عند حركة يده مثلاً مقدار الطَّاقة التي صُرفت ولا عدد العروق التي تحرَّكت وما كُنه الأوامر التي صدرت عن المُخّ ولا كيفيَّة صدورها [يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص231].

(3) يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص244، ويذهب السلفيون إلى أنَّ الإنسان فاعل على الحقيقة لأفعاله [يُنظر: **شرح العقيدة الواسطيَّة لابن تيميَّة**، محمد بن صالح العثيمين، ص439]، وهو مردود بأنَّ صِفَة الوحدانيَّة تقتضي أنْ يكون اللَّه واحداً في ذاته وواحداً في صفاته وواحداً في أفعاله [يُنظر: **العقائد الثمانون في شهادتي الإسلام عند أهل السُّنة والجماعة وأدلَّتها من القرآن الكريم والحديث الشريف**، عبد العالم القُريدي، دار الغرب الإسلامي، ط1، تونس: 2014م، ص45].

(4) سورة الملك، الآية: 14.

(5) يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، ص566.

(6) وهو العزم المُصمِّم على فعل شيء أو تركه، وهو حاصل بقُدرة العبد، وهو مناط الثواب والعقاب [يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، هامش ص563].

الحادِثَةُ التي عَنْها كَسْبُهُ عَرَضٌ[1]، مُقارِنٌ لِفِعْلِهِ يَخْلُقُهُ اللهُ عندَ قَصْدِ الاكْتِسابِ والمَيْلِ إليهِ[2]، بَعْدَ سَلامَةِ الآلاتِ والأسْبابِ[3].

فَالكَسْبُ عَرَضٌ مُقارنٌ للفِعْلِ يَخْلُقُهُ اللهُ عِندَ قَصْدِ الاكْتِسابِ بَعْدَ سَلامَةِ الآلاتِ والأَسْبابِ، فإنْ قَصَدَ فِعْلَ الخَيْرِ خَلَقَ اللهُ تَعالَى فيهِ قُدْرَةَ فِعْلِ الخَيْرِ إنْ شاءَ، وإنْ قَصَدَ فِعْلَ الشَّرِّ خَلَقَ اللهُ تَعالَى فيهِ قُدْرةَ فِعْلِ الشَّرِّ إنْ شاءَ، فَكانَ هو المُضَيِّعَ لِقُدْرَةِ فِعْلِ الخَيْرِ بِقَصْدِهِ فِعْلَ الشَّرِّ، وذلكَ كَسْبُهُ، فَيَسْتَحِقُّ الذَّمَّ والعِقابَ»[4]، قالَ اللقاني في جَوْهَرَتِهِ[5]:

وَعِنْدَنا لِلْعَبْدِ كَسْبٌ كُلِّفَا ... بِهِ ولم يَكُنْ مُؤَثِّراً فَلْتَعْرفا

فَلَيْسَ مَجْبُوراً ولا اخْتِياراً ... ولَيْسَ كُلّاً يَفْعَلُ اخْتِيارَا

أيْ: فَلَيسَ مَجْبُوراً وليسَ لا اختيار له[6]، وهْوَ ما يُرْوَى عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أبَي طالِبٍ في قَوْلِهِ: «إنَّهُ أَمْرٌ بَينَ أمْرَيْنِ، لا جَبْرَ ولا تَفْويضَ»[7]، ويَقولُ الشَّيخُ مُحمَّدُ البَشَّار في مَنْظُومَتِهِ (تَرْغِيبِ المُرِيدِ السَّالِكِ)[8]:

---

(1) والعرض هو الحركة المقارنة لإيجاد الفعل [يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص234].

(2) وكذلك الدَّاعي إلى فعل العبد فهو مخلوق على الصحيح [يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص234].

(3) المُراد من الأسباب الأشياء التي تحمل على الفعل، كالعقل، والآلات: الأشياء التي تُعين على الفعل، وهي الكواسب، فماء الوضوء سبب عرفي للصلاة، والأعضاء التي تُحاول بها الطاعة آلات لها، وسلامة الأسباب والآلات شرط في خلق الله العَرَضَ عادةً [يُنظر: **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، للباجوري: إبراهيم بن محمد (ت. 1277هـ)، مط: مصطفى البابي الحلبي، مصر: 1939م، ص62. وكتاب **شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص233. يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، ص584].

(4) **هداية المريد لجوهرة التوحيد**، للقاني، ص177.

(5) **حاشية الأمير على شرح عبد السَّلام على الجوهرة في علم الكلام**، مط: محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة: 1953م، ص101.

(6) يُنظر: **الجوهر الفريد في علم التوحيد**، عبد الهادي إدريس أبو أصبع، ص110.

(7) يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، هامش ص589.

(8) **سراج السالك شرح أسهل المسالك**، للجعلي: عثمان بن حسنين بري، المكتبة الثقافيَّة، بيروت: د. ت، ص16.

وعِنْدَنا للعَبْدِ كَسْبٌ يُخْلَقُ ثُمَّ شَهِيدُ الحَرْبِ حَيٌّ يُرْزَقُ

ويَقُولُ أحمدُ المقري المَغْرِبيُّ في كِتابِه **إضاءَةِ الدُّجُنَّةِ في اعْتِقادِ أهْلِ السُّنَّةِ**[1]:

وَقُدْرَةُ العَبْدِ وغَيْرُ ذَلِكْ فالكُلُّ خَلْقٌ للقَدِيرِ المالِكْ

نَعَمْ لَهُ كَسْبٌ بِهِ يُكَلَّفُ شَرْعاً ولا تَأْثِيرَ مِنْهُ يُعْرَفُ

وبِعِبارَةٍ أُخْرَى فَـ «إنَّ اللهَ خَلَقَ في العَبْدِ المَيْلَ إلَى الشَّيْءِ والدَّاعِيَةَ إليهِ والاخْتِيارَ، ولَيْسَ خَلْقُ هذهِ الأشْياءِ يُوْجِبُ اضْطِرارَهُ إلَى الفِعْلِ؛ لأَنَّ اللهَ تَعالَى أَقْدَرَهُ فِيمَا يَخْتارُ أو يَمِيلُ إليهِ عَنْ داعِيَةٍ تَدْعُوهُ إليهِ عَلَى العَزْمِ عَلَى فِعْلِهِ أوْ تَرْكِهِ، ولا اضْطِرارَ مَعَ الإقْدارِ، ومِمَّا يُبَيِّنُ ذلكَ أنَّ خَلْقَ المَيْلِ إلَى فِعْلِهِ والدَّاعِيَةِ إليهِ لا يُخالِفُ الإقْدارَ عَلَى العَزْمِ عَلَى تَرْكِهِ؛ أيْ: تَرْكِ مَا خُلِقَ المَيْلُ والدَّاعِيَةُ إليهِ أنَّ الإنْسانَ يَتْرُكُ فِعْلَ مَا يُحِبُّهُ ويَخْتارُهُ ويَفْعَلُ مَا يَكْرَهُهُ؛ لِخَوْفٍ أوْ حَيَاءٍ، فالعَزْمُ المَذْكُورُ حَصَلَ بِقُدْرَةِ العَبْدِ المَخْلُوقَةِ، وبِهِ صَحَّ تَعَلُّقُ التَّكْليفِ بالعَبْدِ وانْتِفاءُ الجَبْرِ المَحْضِ، ولوْ كانَ العَزْمُ مَخْلُوقاً للَّهِ كَبَقِيَّةِ الأفْعالِ مَا صَحَّ تَكْليفُهُ»[2]، فَـ«حَرَكَةُ العَبْدِ اخْتِياراً نِسْبَتُها إلَى قُدْرَةِ اللهِ تعالَى تُسَمَّى خَلْقاً، وباعْتِبارِ نِسْبَتِها إلَى قُدْرَةِ العَبْدِ تُسَمَّى كَسْباً، فَهْوَ خَلْقٌ للرَّبِّ ووَصْفٌ للعَبْدِ وكَسْبٌ لهُ، وقُدْرَتُهُ خَلْقٌ للرَّبِّ ووَصْفٌ للعَبْدِ ولَيْسَ بِكَسْبٍ لَهُ»[3].

- **مَذْهَبُ الجَبْرِيَّةِ:**

والجَبْرُ في اصْطِلاحِ المُتَكَلِّمينَ: «هوَ نَفْيُ الفِعْلِ حَقيقَةً عَنِ العَبْدِ وإضافَتُهُ إلَى الرَّبِّ تَعالَى»[4]، و«إنَّ الإنْسانَ لا يَقْدِرُ علَى شَيْءٍ، ولا يُوصَفُ بالاسْتِطاعَةِ،

---

(1) ص31 نقلاً عن: **تهذيب واختصار وشروح السنوسية أم البراهين**، تهذيب: عمر عبد اللَّه كامل، ص140.

(2) يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، هامش ص563.

(3) يُنظر: السابق، هامش ص568.

(4) **الملل والنحل**، للشهرستاني: محمد بن عبد الكريم، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت: 1404هـ، 1/ 84.

وإنَّما هوَ مَجْبُورٌ في أفْعالِهِ، لا قُدْرَةَ لهُ ولا إرادَةَ ولا اخْتِيارَ، وإنَّما يَخْلُقُ اللهُ تَعالَى الأفْعالَ فيهِ علَى حَسبِ ما يَخْلُقُ في سائِرِ الجَماداتِ، وتُنْسَبُ إليهِ الأفْعالُ مَجازاً، كَما تُنْسَبُ إلَى الجَماداتِ، كَما يُقالُ: أَثْمَرَتِ الشَّجَرَةُ، وجَرَى الماءُ، وتَحَرَّكَ الحَجَرُ، وطَلَعَتِ الشَّمْسُ وغَرُبَتْ، وتَغَيَّمَتِ السَّماءُ وأَمْطَرَتْ، واهْتَزَّتِ الأرْضُ وأَنْبَتَتْ، إلَى غَيرِ ذلكَ، والثَّوَابُ والعِقَابُ جَبْرٌ، كَما أنَّ الأفْعالَ كُلَّهَا جَبْرٌ، وإذا ثَبَتَ الجَبْرُ فالتَّكْليفُ -أيْضاً- كانَ جَبْراً»[1]، فَكانَ العَبْدُ -وِفْقاً لِمَذْهَبِهِمْ- في أفْعالِهِ مَجْبُوراً، مَسْلُوبَ الاخْتيارِ، كالرِّيشَةِ المُعَلَّقَةِ في الهَواءِ، تُقَلِّبُهَا الرِّياحُ مِنْ غَيرِ قُدْرَةٍ أو إرادَةٍ في ظاهِرِهِ وباطِنِهِ علَى مُخالَفَتِها أو مُوافَقَتِها[2].

وَقَدْ بَنَى الجَبْرِيَّةُ مَذْهَبَهُمْ عَلَى أصْلَيْنِ: الأوَّلُ - الاحْتياجُ إلَى مُرَجِّح لِتَرْجيح فِعْلِ العَبْدِ عَلَى تَرْكِهِ ولا يَكونُ مِنَ العَبْدِ، الثَّاني - الفاعِلُ المُخْتارُ يَنْبَغي أَنْ يَكونَ عالِماً بِتَفاصيلِ أحْوالِ أفْعَالِهِ، وَهْيَ غَيرُ مَعْلومَةٍ للعَبْدِ[3].

وَقَدْ أجابَ أهْلُ السُّنَّةِ عَنْ إشْكالِ الجَبْرِيَّةِ، فَقالوا: إنَّ الجَبْرَ اللَّازِمَ مِنْ تَعْميم عِلْمِهِ تَعالَى وإرادَتِهِ اللَّذَيْنِ يَتَعَلَّقانِ بِوُجودِ الفِعْلِ وعَدَمِهِ، فَيَجِبُ الفِعْلُ أوْ يَمْتَنِعُ؛ وِفْقاً لَهُما، لا يَتَعارَضُ مَعَ كَونِ عِلْمِهِ تَعالَى وإرادَتِهِ، تَعَلَّقَا بِفِعْلِ العَبْدِ بِاخْتِيارِهِ، فاللهُ يَعْلَمُ ويُريدُ أنَّ العَبْدَ يَفْعَلُهُ أوْ يَتْرُكُهُ بِاخْتِيارِهِ، وَهْوَ لا يُنافي الاخْتِيارَ رَغْمَ كَونِهِ واجِباً أوْ مُمْتَنِعاً؛ لأنَّ الوُجوبَ بالاخْتِيارِ مُحَقِّقٌ للاخْتِيارِ، لا مُنافٍ لهُ، أمَّا قَولُهُ تَعالَى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُۗ﴾[4]، فإنَّ الاخْتِيارَ في الآيَةِ يَعْني القُدْرَةَ والإرادَةَ؛ وذلكَ بأنْ يَخْلُقَ اللهُ للعَبْدِ قُدْرَةً بِها يَميلُ ويَفْعَلُ، ومَيْلُ العَبْدِ وفِعْلُهُ صادِرانِ عَنْ تَقْديرِ اللهِ ومَخْلوقانِ لهُ، وهُما أَثَرُ الخَلْقِ والقُدْرَةِ، ومِنْ ثَمَّ كانَتْ أفْعالُ العَبْدِ الاخْتِياريَّةُ مَنْسوبَةً إلى اللهِ وُجوداً وحُدوثاً وإلى العَبْدِ كَسْباً واتِّصافاً ومُبَاشَرَةً، وعليها يَكونُ مَدارُ الثَّوَابِ والعِقَابِ[5].

(1) **الملل والنحل**، للشهرستاني، 1/ 85.
(2) يُنظر: **هداية المريد لجوهرة التوحيد**، للقاني، ص174.
(3) يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، هامش ص587.
(4) سورة القصص، من الآية: 68.
(5) يُنظر: السابق، هامش ص575.

• **مَذْهَبُ القَدَرِيَّةِ:**

ويُلقَّبُ بِهِ المُعْتَزِلَةُ[1]، والقَدَرِيَّةُ هُمْ مَنْ نَفَى القَدَرَ عَنِ اللهِ وأَثْبَتَهُ للعَبْدِ[2]، «واتَّفَقُوا علَى أنَّ العَبْدَ قادِرٌ خالِقٌ لأفْعالِهِ[3]، خَيْرِها وشَرِّها، مُسْتَحِقٌّ عَلَى ما يَفْعَلُهُ ثَواباً وعِقاباً في الدَّارِ الآخِرَةِ، والرَّبُّ تَعالَى مُنَزَّهٌ أنْ يُضافَ إليهِ شَرٌّ وظُلْمٌ وفِعْلٌ هوَ كُفْرٌ ومَعْصِيَة؛ لأنَّهُ لو خَلَقَ الظُّلْمَ كانَ ظالِماً، كَما لوْ خَلَقَ العَدْلَ كانَ عادِلاً»، ويَرَوْنَ «أنَّ العِبادَ مُوجِدُونَ لأفْعالِهِمْ، مُخْتَرِعُونَ لَها بقُدَرِهِمْ»[4]، وإنْ كانَتْ قُدَرُهُمْ مَخْلُوقَةً للهِ؛ إذْ لوْ نَزَعَها اللَّهُ مِنْهُمْ لم تُؤَثِّرْ[5]، واسْتَدَلَّ هؤلاءِ على ذلكَ بأنَّ اللهَ لا يَخْلُقُ الأفْعالَ القَبِيحَةَ، كالظُّلْمِ والشِّرْكِ والفِسْقِ؛ لِعِلْمِهِ تَعالَى بِقُبْحِها؛ بِناءً عَلَى تَحْسِينِهِم العَقْلِيِّ[6]، وأنَّ اللهَ لَوْ كانَ فاعِلاً لها لَكانَ مُتَّصِفاً بِها، فَيَكون شارِباً وآكِلاً وقاعِداً وقائِماً، وهذا مُنافٍ للعَقْلِ[7]، لِمَا تَقَرَّرَ لَدَيْهِمْ مِنْ أَنَّهُ لوْ كانَ اللهُ خالِقاً لأفْعالِ العِبادِ لَلَزِمَ نِسْبَتُهُ إلى الجَوْرِ؛ لأنَّهُ يَخْلُقُ العِصْيانَ ويُعاقِبُ عليهِ[8].

وَقَدْ أجابَ أهْلُ السُّنَّةِ عَلَى شُبْهَةِ القَدَرِيَّةِ بِقَوْلِهِمْ: «الفَرْقُ بَيِّنٌ بَيْنَ مَنْ خَلَقَ الفِعْلَ وبَيْنَ مَنْ فَعَلَهُ، فاللهُ خالِقُ الفِعْلِ والعَبْدُ فاعِلٌ لَهُ؛ أيْ: مُتَّصِفٌ بِفِعْلِهِ، وإنَّما يُسْنَدُ الفِعْلُ حَقِيقَةً إلَى مَنْ قامَ بِهِ، لا إلَى مَنْ خَلَقَهُ وَأَوْجَدَهُ، ألَا

---

(1) يُنظر: **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت، ص110.

(2) يُنظر: السابق، ص111.

(3) أي: الاختياريَّة، ويتَّفق المُعتزلة مع أهل السُّنة في أنَّ اللَّه هو خالق أفعال العبد الاضطراريَّة [يُنظر: **إتحاف المريد بجوهرة التوحيد**، لعبد السلام بن إبراهيم اللقاني (ت. 1078هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة دار الفلاح، ط1، حلب: 1990م، ص103].

(4) **هداية المريد لجوهرة التوحيد**، للقاني، ص174.

(5) وبقولهم هذا ترجَّح عدم كفرهم واكتفي وصفهم بالفسق والابتداع. [يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص246].

(6) يرى أهل السُّنة أنَّ الحسن والقبح لا يكون إلَّا في الكَسْبِ، فالعبد يفعل الحسن ويفعل القبيح، أمَّا في الخَلْقِ فلا يكون إلَّا حسناً، فالخالق لا يفعل إلا حَسَناً. [يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، هامش ص566].

(7) **هداية المريد لجوهرة التوحيد**، للقاني، ص175.

(8) يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، ص539.

تَرَى أنَّ الأبْيضَ مَثَلاً هو الجِسْمُ وإنْ كانَ البَيَاضُ القائِمُ بهِ مِنْ خَلْقِهِ تَعالَى وإيْجادِهِ»[1]، وأجابوا أيْضاً «أنَّ العِقابَ على الفِعْلِ مِنْ حَيثُ كَوْنُهُ مَنْسُوباً للعَبْدِ، لا مِنْ حَيثُ كَوْنُهُ مَخْلُوقاً للَّهِ، فَإنَّ المُكَلَّفَ إذا عَلَّقَ القُدْرَةَ التي خَلَقَ اللهُ تَعالَى لهُ بالمَعْصِيَةِ يُعَذَّبُ عليها بَدَلاً عَنِ الطَّاعَةِ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى تَعْلِيقِها بالطَّاعَةِ كانَ مُسْتَوْجباً العُقُوبَةَ»[2].

• **مَذْهَبُ ابْنِ تَيْمِيَةَ:**

يَرَى ابْنُ تَيميَةَ في أوَّلِ أمْرِهِ وَمَنْ تَبِعَهُ[3]، أنَّ لِقُدْرَةِ العَبْدِ تَأْثِيراً فاعِلاً في مَقْدُورِها كَما تُؤَثِّرُ قُوَى الطَّبائِعِ[4]، فَعَلاقَةُ العَبْدِ بما يُسْنَدُ إليهِ مِنْ أفْعالٍ عَلاقَةُ المُتَناولِ لِمَا خَلَقَ اللهُ، وهذا التَّناوُلُ ما هوَ إلَّا قُوَّةٌ أَوْدَعَها اللهُ إيَّاهُ، ومِنْ ثَمَّ لا يَكونُ التَّأْثيرُ إلَّا بِفِعْلِها[5]، مُتَأَثِّراً بالفَلاسِفَةِ الذينَ يُقِرُّونَ أنَّ في الأشْياءِ أسْباباً ذاتِيَّةً تَكْمُنُ فِيها[6]، تُسَمَّى عِلَّةً أو سَبَباً، وهو تَصَوُّرٌ يَتَناقِضُ مَعَ عَقِيدَةِ جُمْهُورِ أهْلِ السُّنَّةِ[7]، التي تَتَمَثَّلُ في أنَّ النَّتائِجَ والآثارَ التي تُشَاهَدُ عِنْدَ اقْتِرانِ وتَلاقي ما نُسَمِّيهِ أسْباباً ومُسَبّباتٍ ما هِيَ إلَّا أشْياءُ خَلَقَها اللهُ عِنْدَ تَلاقي هذهِ الأسْبابِ

---

(1) **هداية المريد لجوهرة التوحيد**، للقاني، ص163.

(2) يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، هامش ص539.

(3) وهُم كُثر، ولعلَّهم لم يطَّلعوا على رجوع ابن تيمية عن ذلك، ومنهم: الدكتور: علي محمد الصلابي الذي صرَّح بتأثير السَّبب في المسبِّب [يُنظر: **الإيمان بالقدر**، علي محمد الصلابي، دار المعرفة، ط3، بيروت: 2011م، ص269].

(4) يُنظر: **منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين (علم الكلام)**، مصطفى حلمي، مط: قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، ط3، مصر: 1996م، ص179.

(5) يُنظر: **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، محمد أبو زهرة، ص118-203.

(6) لم يستطع أحد إلى اليوم الوصول ذهنيّاً إلى الكشف عن ذاتيَّة هذه القوى العليَّة، كما لم يخبرنا الخالق أنَّه أودع قِوى ذاتيَّة مؤثِّرة تكْمن في هذه الأسباب [يُنظر: **السلفيَّة (مرحلة زمنيَّة مباركة لا مذهب إسلامي)**، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، إعادة طبع، دمشق: 2004م، ص182].

(7) وهُم الأشاعرة والماتُريديَّة [يُنظر: **سراج السالك شرح أسهل المسالك**، للجعلي: السيد عثمان بن حسنين بري، المكتبة الثقافية، بيروت، د. ت، ص49] .

ومُسَبّباتِها واقْترانِها لِمُجَرَّدِ الرَّبْطِ بينَها، ولم تَحْدُثْ بِسَبَبِها أو بتَأْثيرِها أو بفاعِلِيَّةٍ مِنْها[1]، فالسَّبَبُ الظَّاهِرُ بينَها جَعْلِيٌّ ذو تَلازُمٍ عادِيٍّ بِواسِطَةِ التَّكَرُّرِ[2]، جَعَلَهُ اللهُ أَمارَةً علَى ما شاءَ مِنَ الحَوادِثِ بَينَها وبَينَ ما جُعِلَتْ دَلِيلاً عليهِ دُونَ مُلازَمَةٍ عَقْلِيَّةٍ[3]، وقَدْ صَرَّحَ القُرآنُ الكَريمُ بذلكَ، قالَ تَعالَى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[4]، ولَيْسَ سَبَباً حَقِيقِيّاً رَغْمَ اسْتِمْرارِهِ تَقَارُناً؛ لِذا جازَ تَخَلُّفُهُ[5]، كَمَا تَخَلَّفَتِ النَّارُ في حَرْقِ إبْراهِيمَ عليهِ السَّلامُ، وتَخَلَّفَتِ السِّكِّينُ في ذَبْحِ إسْماعيلَ عليهِ السَّلامُ، وتَخَلَّفَ بَطْنُ الحُوتِ عَنْ هَضْمِ يُونُسَ عليهِ السَّلامُ؛ إذْ لَوْ كانَ في النَّارِ أو السِّكِّينِ أو البَطْنِ قُوَّةٌ تَقْتَضِي الحَرْقَ أو القَطْعَ أو الهَضْمَ لَأَدَّتْ مُهِمَّاتِها اسْتِقْلالاً واسْتِغْناءً عَنِ اللهِ بهذهِ القُوَّةِ المُودَعَةِ، دونَ حاجَةٍ لِعَوْنٍ مُسْتَمِرٍّ، وهذا يَتَناقضُ مَعَ قَيُّومِيَّةِ اللهِ سُبْحانَهُ؛ وقِيامِهِ بأمْرِ المَخْلُوقاتِ علَى الدَّوامِ والاسْتِمْرارِ، قالَ تَعالَى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَاۚ﴾[6]، وقالَ تعالَى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦۚ﴾[7]، ولا يَخْفَى ما يَدُلُّ عليهِ الفِعْلانِ المُضارِعانِ (يُمْسِكُ، وتَقُومُ) في الآيتينِ مِنْ تَجَدُّدٍ وحُدُوثٍ[8].

وَلَعَلَّ الذي جَعَلَ ابْنَ تَيْمِيةَ يَذْهَبُ هذا المَذْهَبَ هوَ ما فَهِمَهُ مِنْ سَبَبِيَّةٍ حَقِيقيَّةٍ لِدَلالَةِ الباءِ أو اللَّامِ في آياتٍ كَثيرَةٍ، نَحْوَ قَولِهِ تِعالَى: ﴿فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾[9]، وقَولِهِ تِعالَى: ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ

(1) يُنظر: **السلفية (مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي)**، محمد سعيد رمضان البوطي، ص173.

(2) يُنظر: **كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، محمد سعيد رمضان البوطي، ص238. **وعقائد الأشاعرة في حوار هادئ مع شبهات المناوئين**، صلاح الدِّين ابن أحمد الإدلبي، دار السَّلام، ط1، القاهرة: 2008م، ص121.

(3) يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، للصاوي**، ص247.

(4) سورة الأنبياء، من الآية: 30.

(5) يُنظر: السابق، ص241.

(6) سورة فاطر، من الآية: 41.

(7) سورة الروم، من الآية: 25.

(8) يُنظر: **السلفية (مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي)**، محمد سعيد رمضان البوطي، ص176.

(9) سورة النمل، من الآية: 60.

ٱلثَّمَرَٰتِۚ﴾[1]، وقَولِهِ تِعالَى: ﴿وَلِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَۚ﴾[2]، وهْوَ فَهْمٌ يُؤَدِي بِلا شَكٍّ إلى الكُفْرِ والإشْراكِ[3]، إذا ما رَجَعَنا بهذهِ الآياتِ إلى الآياتِ الأُخْرَى التي تَقْطَعُ بِأَنَّ الخالِقَ والفاعِلَ الحَقيقِيَّ هوَ اللهُ سُبْحانَهُ، ناهِيكَ عَنْ مُخالَفَتِهِ لإجْماعِ عُلَماءِ أهْلِ السُّنَّةِ في ذلكِ[4]، إذِ المَعْنَى وِفْقاً للسَّبَبِيَّةِ الحَقيقيَّةِ أنَّ اللهَ تَوَسَّطَ لإنْباتِ النَّبَاتِ بالمَاءِ، وتَوَسَّطَ لإنْزالِ المَطَرِ بالسَّحَابِ، وهذا يَعْنِي أنَّ اللهَ عاجِزٌ يَقْوَى بِغَيرِهِ، وأنَّهُ ليسَ خالِقاً لِكُلِّ شَيْءٍ[5]، وهذا عَيْنُ الكُفْرِ.

- **رُجُوعُ ابْنِ تَيْميَّةَ عَنْ رَأْيِهِ:**

لَكِنَّ ابْنَ تَيميةَ - كَما يَرَى الشَّيْخُ البُوطِي[6] - ضَرَبَ عَنْ هذا الرَّأْيِ وأَعْرَضَ عَنْهُ ورَجَعَ إلى رَأْيِ الجُمْهُورِ السُّنِّيِّ، وهوَ الرَّأْيُ الذي اسْتَقَرَّ عَلَيهِ فيمَا بَعْدُ؛ حَيْثُ يَقولُ: «إنَّ كُلَّ مَا خَلَا اللهَ فَهُوَ مَعْدُومٌ بِنَفْسِهِ، لَيْسَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ وُجُودٌ وَلَا حَرَكَةٌ وَلَا عَمَلٌ وَلَا نَفْعٌ لِغَيْرِهِ مِنْهُ؛ إذْ ذَلِكَ جَمِيعُهُ خَلْقُ اللهِ وَإِبْدَاعُهُ وَبَرْؤُهُ وَتَصْويرُهُ، فَكُلُّ الْأَشْيَاءِ إذَا تَخَلَّى عَنْهَا اللهُ فَهِيَ بَاطِلٌ، يَكْفِي فِي عَدَمِهَا وَبُطْلَانِهَا نَفْسُ تَخَلِّيهِ عَنْهَا، وَأَنْ لَا يُقِيمَهَا هُوَ بِخَلْقِهِ وَرِزْقِهِ؛ وَإِذَا كَانَتْ بَاطِلَةً فِي أَنْفُسِهَا - وَالْحَقُّ إنَّمَا هُوَ لِلَّهِ وَبِاللَّهِ وِمِن اللَّهِ - صَدَقَ قَوْلُ الْقَائِلِ: «أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا الله بَاطِلُ»[7].

---

(1) سورة الأعراف، من الآية: 57.

(2) سورة الإسراء، من الآية: 12.

(3) يقول الدردير [يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص245]:

ومن يقل بالطبع أو بالعلَّةِ ... فذاك كفر عند أهل الملَّةِ

ومن يقل بالقوَّة المودعةِ ... فذاك بدعيٌّ فلا تلتفتِ

(4) يُنظر: **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، للصاوي، ص246.

(5) يُنظر: **السلفية (مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي)**، محمد سعيد رمضان البوطي، ص175.

(6) يُنظر: السابق، ص186.

(7) **مجموع الفتاوى**، لابن تيمية: تقي الدِّين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت. 728هـ)، تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء، ط3، 1426هـ/ 2005م، 2/ 425.

• **كَسْبُ العَبْدِ لا يَتعارَضُ مَعَ سَعادَةِ الإنْسانِ وشَقاوَتِهِ الأَزَلِيَّتَيْنِ:**

كَسْبُ العَبْدِ واخْتِيارُهُ لا يَتَعارَضُ مَعَ شَقاوَتِهِ أو سَعادَتِهِ الأَزَلِيَّتَيْنِ؛ فالعَبْدُ وإنْ كانَ في أَصْلِ خِلْقَتِهِ وجِبِلَّتِهِ إمَّا للجَنَّةِ وإمَّا للنَّارِ، فإن كانَ للجَنَّةِ فَبِجِبِلَّتِهِ يَسْتَجْلِبُ إرادَةَ الخَيْرِ، ولهُ وَجْهٌ إليها، واللهُ الكَريمُ يُلْقِي إليهِ ويُنَزِّلُ عليهِ تلكَ الإرادَةَ المُناسِبَةَ لِطَبْعِهِ، وإنْ كانَ للنَّارِ فَبِطَبْعِهِ يَمِيلُ إلى الشَّرِّ ويَسْتَجْذِبُهُ، واللَّهُ القَهَّارُ يُنَزِّلُ عليهِ ما يُلائِمُهُ مِنْ إرادَةِ الشَّرِّ، فذلكَ مَغْناطيسُ الخَيرِ، وهذا مَغْناطيسُ الشَّرِّ[1]، ولا يَفُوتُنا أنَّ إرادَةَ العَبْدِ مُعَرَّضَةٌ لِتَأْثُّراتِ مِنْ أَلْطافِ اللهِ عَزَّ وجَلَّ وعِقابِهِ؛ إذْ بِلُطْفِهِ تَعالَى يُوَفِّقُ[2]، العَبْدُ في الانْبِعاثِ نَحوَ الخَيْرِ، وبِعِقابِهِ يَخْذلُهُ فيَتَّجِهُ إلى أَسْبابِ الشَّقَاءِ، ولِكُلٍّ مِنَ الطَّريقَيْنِ أَسْبابُهُ، فَعَقْدُ العَزْمِ علَى الإقْبالِ عَلَى اللهِ سَبَبٌ لِكَيْ تُدْرِكَهُ أَلْطافُ اللهِ تَفَضُّلاً منهُ تَعالى وإحْساناً[3]، قالَ تعالَى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى وَءَاتَىٰهُمۡ تَقۡوَىٰهُمۡ﴾[4]، وقالَ تعالَى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ يَهۡدِيهِمۡ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمۡۖ﴾[5]، وجاءَ في الحَديثِ القُدْسِي: «يا عِبادي، كُلُّكُمْ ضَالٌّ إلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُوني أَهْدِكُمْ»[6]، ومَنْ عَقَدَ العَزْمَ على المُعانَدَةِ واتِّباعِ شَهَواتِهِ فإنَّ اللَّهَ سَيَزُجُّ بهِ في مَزيدٍ مِنَ الغِوايَةِ والضَّلالِ، قالَ تَعالَى: ﴿سَأَصۡرِفُ عَنۡ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ﴾[7]، وقالَ تعالَى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾[8]، وقد جاء في الحديثِ: «يَمُوتُ العَبْدُ عَلَى مَا عَاشَ عَليهِ»[9]، وَجاءَ -أَيْضاً- عن جابر بن عبد الله: «يُبْعَثُ كُلُّ عَبْدٍ عَلَى مَا

(1) يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، ص576.

(2) التوفيق هو أنْ يخلق الله للعبد القدرةَ على الطاعة والدَّاعيةَ (الباعثةَ) إليها عن الميل النفسي [**شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، هامش ص545].

(3) يُنظر: **كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، محمد سعيد رمضان البوطي، ص135-136.

(4) سورة محمد، الآية: 17.

(5) سورة يونس، من الآية: 9.

(6) **صحيح مسلم**، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج (ت. 261هـ)، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن الجوزي، القاهرة: 2010م، ص608 برقم 2577.

(7) سورة الأعراف، من الآية: 146.

(8) سورة البقرة، من الآية: 26.

(9) نقلاً عن: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، ص557.

ماتَ عليهِ»[1]، والجَمْعُ بَيْنَهُما يَقْتَضِي أَنَّ مَنْ عاشَ عَلَى شَيْءٍ بُعِثَ عليهِ، وهوَ يُؤَيِّدُهُ ما نَقَلَهُ أَحَدُ عُلَماءِ الأَنْدَلُسِ عَنْ مَشَايِخِهِ مِنْ أَنَّهُ لا يُغَيَّرُ عِنْدَ المَوْتِ إِلَّا مَنْ كَانَ عَلَى طَوِيَّةٍ سَيِّئَةٍ[2].

وَتَوْفِيقُ اللهِ للعَبْدِ هوَ العِصْمَةُ بِعَيْنِها، ويَكونُ عامّاً فَيَخْتَصُّ بهِ الأَنْبياءُ والمَلائِكَةُ، ويَكونُ خاصّاً فَيَخْتَصُّ بهِ الأَوْلياءُ والصُّلَحاءُ، ومن العُلَماء مَنْ يَرَى التَّوفِيقَ العامَّ بأنهُ مُجانَبَةُ كَبائِرِ الإِثْمِ وصَغائِرِهِ، ويَرَى التَّوْفيقَ الخاصَّ بأَنَّهُ مُجانَبَةُ الكَبائِرِ فَقَطْ[3].

خاتِمَةُ البَحْثِ:

أ - أنَّ الكَسْبَ الذي أَثْبَتَهُ الأشاعِرَةُ للعَبْدِ في أفْعالِهِ الاخْتِيارِيَّةِ لَيْسَ مَعْناهُ اخْتِراعَهُ لِتِلْكَ الأفْعالِ، كَما ادَّعَتْهُ المُعْتَزِلَةُ، ولا أَنَّ قُدْرَتَهُ الحادِثَةَ أُضِيفَتْ إِلَى قُدْرَةِ اللهِ القَديمَةِ في إيجَادِ الفِعْلِ فَوُجِدَ بِمَجْموعِ القُدْرَتَيْنِ، بَلْ مَعْناهُ مُقَارَنَةُ القُدْرَةِ الحادِثَةِ للفِعْلِ وَمُلابَسَتُها لهُ مِنْ غَيْرِ تَأْثيرٍ لَها أَصْلاً، فَلَيْسَتْ عِلَّةً ولا جُزْءَ عِلَّةٍ للإِيْجَادِ[4].

ب - أنه اعْتَمَدَ الإمامُ الأَشْعَريُّ في إِثْباتِ هَذهِ المَسْأَلَةِ عَلَى العَقْلِ؛ لأَنَّهُ أَساسُ الإيمانِ وعَلَى القَواطِعِ مِنَ النُّصوصِ التي لا تَقْبَلُ الاحْتِمالَ، مُسْتَقيًا تَسْمِيَتَها مِنَ أَلفاظِ القُرْآنِ.

ت - كانَتْ نَظَرِيَّةُ الكَسْبِ عِنْدَ الإمامِ الأَشْعَريِّ مَذْهَباً وَسَطاً بَيْنَ مَبْدَأِ الاخْتِيارِ في العَبْدِ وبَيْنَ مَبْدَأِ تَفَرُّدِ خَالِقِيَّةِ اللهِ وفِعْلِهِ في كَوْنِهِ فكانَتْ لَبَناً سائغاً من بينَ فَرْثٍ ودَمٍ.

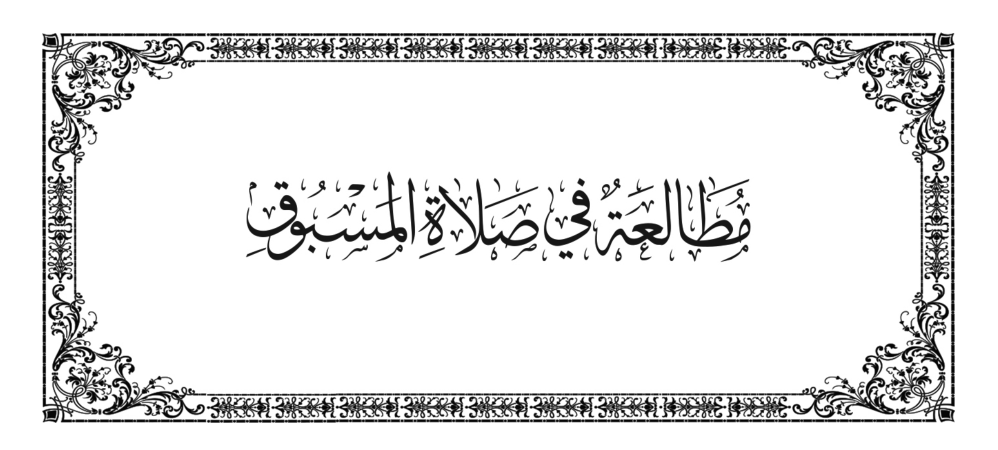
---

(1) العاقبة في ذكر الموت، لابن الخرّاط الإشبيلي: عبد الحق بن عبد الرحمن (ت. 582هـ)، تحقيق: خضر محمد خضر، دار الأقصى، ط1، الكويت: 1986م، 1/ 202.

(2) يُنظر: **شرح الناظم على الجوهرة**، للقاني، ص557.

(3) يُنظر: السابق، ص547.

(4) يُنظر: **حاشية محمد الطالب ابن الحاج على ميارة شرح المرشد المعين لابن عاشر**، دار الفكر، ط3، مصر: 1972م، 1/ 32.



مُطالعةٌ في صلاةِ المسبوقِ

أ.د. عبدالحميد عبدالله الهرّامة
كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس - ليبيا

يتركّز البحث في هذه المُطالعة على جواب لسؤالين يكثر تداولهما هذه الأيَّام وهُما:

1 - **هل على المسبوق أنْ يؤدي ما سَبَقه إليه الإمامُ من القرآن في الصَّلاة الرُّباعيَّة والثُّلاثيَّة؟**

2 - **وهل من السُّنة أنْ يَقضِي المسبوقُ الجهرَ سرّاً في الصَّلاة اللَّيلية؟**

فأقول وبالله التوفيق:

المسبوقُ هو مَنْ لم يُدرك أوَّلَ الصَّلاة مع الإمام، وقد اختَلفَ أئمةُ أهلِ السُّنة في كيفيَّة إتْمام ما فاته انطلاقاً من اختلافهم في فَهم نُصوص الأحاديث والآثار الواردة في هذ الشَّأن. فليس هو بالخلاف بين سنِّي ينتصر للسُّنة وبدعيٍّ ينتصر لهواه، وليس منهم من يكتفي باجتهاده مع وجود النَّص، ومِنْ واجب العُلماء من بَعدهم أنْ يختاروا ما يترجَّحُ عندهم أنَّه الصَّوابُ، مع احترام مَنْ سبقهم من الأئمَّة والعُلماء في اجتهاداتهم وفَهمهم للنُّصوص احتراماً لِلْعِلْم، ونبذاً للتعصُّب والادِّعاء. وحفاظاً على وحدة الأُمَّة وتآلفها، واستجابة لقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ﴾[1].

(1) سورة الأنفال، من الآية: 46.

وفي هذه الورقة استعراضٌ للنُّصوصِ الواردة في صَلاة المَسْبوق وخُلاصةُ فَهمها من فُقهاء القُرون الثَّلاثة الأُولى ومَنْ بعدَهم من عُلماء الإسلام، حتى يقفَ القارئُ على أسباب ترجيح هذا الحُكم أو غيره، ويكونَ على بينةٍ من الجهود الذهنية التي بذلها أولئك العلماءُ في فهم السُّنة وتطبيقها.

الاختلاف في صَلَاة المَسَبوق:

مُنطلقُ الاختلافِ في هذا الباب هو ما أَشْكَلَ مِنْ فَهم ما رواه الإمامُ البخاريُّ في صحيحه «عن أبي هُرَيْرة ﵁ **أنّ النَّبيَّ ﷺ قال: إذَا سَمعتُم الإقامة فَامْشُوا إلى الصَّلاة وعليكُم بالسَّكينَة والوقار، ولا تُسْرعُوا، فَما أدْرَكْتُم فصَلُّوا، وما فاتَكُم فأَتِمُّوا**»[1]، وفي رواية أُخرى: «**وما فاتكم فاقضوا**»[2].

فذهب **الإمامُ أبو حنيفة النُّعمان** إلى أنَّ ما يُدركُهُ المَسْبوقُ هو **آخرُ صَلاَتِهِ**؛ أي: أنَّه **يقضي ما فاته من القولِ والفعل**، فيأتي بركعتين بأمِّ القرآن وسُورةٍ جهراً في الصَّلاة الجَهْرية. وكذا فعلَ **الثوريُّ وأحمدُ بن حنبل في** المشهور من قوليه، وذهب **الإمام الشافعي والإمام أحمد في قوله الثاني** إلى أنَّ ما يدركُهُ المأمومُ هو **أولُ صلاته، ولم يمنعهما ذلك من استحبابِ قراءةِ السُّورة بعد الفاتحة** كما سنرى في آراء المذاهب، وهكذا فقد أخذ الشافعيُّ برواية «**فأتمُّوا**»، وأخذ أبو حنيفة والثوري وأحمد في أشهر قوليه برواية: «**فاقضوا**». وعمل المالكيَّةُ بالروايتين اتِّباعاً لقاعدة الأُصوليين والمُحدِّثين في الجَمْع بين الأدلَّة المُتعارضة ما أمكن، فحملوا رواية: «**فأتموا**» على الأفعال، ورواية «**فاقضوا**» على الأقوال، فَعَلَى مذهب مالك يأتي المَسْبوق بركعتين بالفاتحة

---

(1) رواه الشيخان وتعدَّدت طُرقه في روايتهما، انظر: **الجامع الصّحيح المختصر**، الجزء 1، ص228.

(2) أورده البخاري في القراءة خَلْف الإمام، وأخرجه النّسائي في الإمامة 2/ 114، وأحمد في مسنده 2/ 238، والترمذي 327، وقال أبو داود في سننه 1/ 156: «قال ابن عيينة عن الزهري وحده (فاقضوا)». وأخرجه ابن أبي شيبة 2/ 853، وابن الجارود/ 305، وابن حبان: الإحسان 5/ 517، والبيهقي 2/ 297، والحميدي 935، والطحاوي 1/ 396.

والسُّورة جُهْراً في الصَّلاة الجَهْرية، وعلى ذلك فقس[1]، وهكذا يجمع أهل المذاهب على قراءة المسبوق للسُّورة في قضائه، أو إتمامه على وجه السنيَّة أو الاستحباب.

ما يُعزِّز لفظ القضاء في صَلاة المَسْبوق:

ولئن كانت روايات «**فأتموا**» أكثر من رواية: «**فاقضوا**» في هذا الحديث بالتحديد، فإنَّ غيره من الأحاديث انفرد بلفظ: «**القضاء**» دون الإتمام غالباً، وهو ما يعزِّز رواية: «**اقضوا**» على فرض اختلاف المعنى، وهي أحاديثُ صحيحة في مُعظمها، ومنها:

1 - ما رواه الشيخان من حديث الصَّحابي عبد الرحمن بن صخر عن رسول الله ﷺ: «**إِذَا ثُوِّبَ بِالصَّلاةِ فَلا يَسْعَ إِلَيْهَا أَحَدُكُمْ، وَلَكِنْ لِيَمْشِ وَعَلَيْهِ السَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ، صَلِّ مَا أَدْرَكْتَ، وَاقْضِ مَا سَبَقَكَ**»[2]، وقُوَّة هذا الحديث في صريح لفظه وصحيح مَصْدره، فلا حُجة في ردِّه لمن قال بإهمال قضاء السُّنن للمَسْبوق بها.

2 - ما ورد عن الإمام عليِّ بن أبي طالب بابِ مدينة العِلْم -كرَّمَ الله وجْهَه - من قوله: «**ما أدركتَ مع الإمام فهو أولُ صلاتكَ واقضِ ما سبقك به من القرآن**»[3]، وهو حديثٌ صحيح رواه صَفْوة التَّابعين عن الإمام علي - رضي الله عنه - فتعبيره بلفظ القضاء وتصريحُهُ بقراءة القرآن بعد الفاتحة حُجَّة حاسمة لِمَنْ يقول بذلك، ولا حُجَّة لأصحاب القياس في ردِّها[4].

(1) انظر: **بلغة السالك بحاشية الصاوي على الشرح الصغير**، 1/ 458.

(2) رواه مسلم 5/ 100، **كتاب المساجد ومواضع الصلاة**، وأخرجه البخاري في جُزء القراءة، ص116، وأحمد 2/ 382، الحديث رقم (9149).

(3) رواه الحسن البصري، وسعيد بن المسيب، وعطاء بن أبي رباح عن علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر (انظر: **مصنف ابن أبي شيبة** (7186) بإسناد صحيح، **ومصنف عبد الرزاق** (3160) والدارقطني (1483) وإسناده صحيح فيهما، وكذلك في **البيهقي في الكبرى** (2/ 298) وانظر: **فتح الباري لشرح البخاري**، (دار الريان للتراث، 1407هـ/ 1986م) أبواب صِفة الصَّلاة والأذان والسهو، وانظر: مراجع ومصادر التحقيق، ص140.

(4) أشار إليهم الحافظ ابن حجر في **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، 2/ 119.

3 - ما جاء في سُنن التِّرمذي عن معاذ رضي الله عنه قال: «**كانوا يأتون الصَّلاة وقد سبقهم النبي ﷺ ببعض الصَّلاة، فيشيرون إليهم كم صلَّى بالأصابع واحدة ثنتين، فجاء معاذ، وقد سَبَقه النبي ﷺ ببعض الصَّلاة، فدخل في الصَّلاة فقال: لا أجده على حال إلَّا كنتُ عليها ثم قضيتُ، فجاء وقد سَبَقه ببعض الصَّلاة، فدخل في الصَّلاة، فلمَّا قضى رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - الصلاة قام معاذ يقضي، فقال رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - قد سنَّ لكم معاذ هكذا فافعلوا**»[1]، فقد تكرَّر لفظُ القضاءِ بما يُرجِّحه على لفظ التمامِ لمن ظنَّ أنَّ التمام يدلُّ على خِلاف قَضَاء ما فات المُصلِّي من السُّنن.

4 - وجاء في صحيح أبي خزيمة عن عُمَرَ بنِ وهب قال: «**كنَّا عند المغيرة ابن شعبة فسُئِل: هل أَمَّ النبيَّ ﷺ أحدٌ من هذه الأمة غيرُ أبي بكر؟ قال: نعم، كنَّا مع النبي ﷺ في سفر، فذكر الحديث بطولِهِ، وقال: ثمَّ ركبنا فأدركنا النَّاس، قد تقدَّم عبدُ الرحمن بن عوف، وقد صلَّى بهم ركعة، وهو في الثانية، فذهبتُ أوذنه، فنهاني**[2]**، فصلينا الركعة التي أدركنا، وقال مؤمل: وقضينا التي سبقتنا**»[3]، فعبَّر بالقضاء وأشار إلى أنَّه قَضَى السَّابقة.

5 - **وفي موطأ مالك رواية أُخرى لهذا الحديث تصلح شاهداً على القضاء جاء فيها**: «**فجاء رسول الله ﷺ وعبد الرحمن بن عوف يؤمُّهم، وقد صلَّى بهم ركعةً فصلَّى رسول الله ﷺ الركعة التي بقيت عليهم، ففزع الناسُ، فلمَّا قضى رسول الله ﷺ قال: أحسنتم**»[4].

---

(1) **سنن الترمذي**، رقم 4925. و**المعجم الكبير**، للطبراني، ج20، ص133. و**السنن الكبرى للبيهقي** كتاب الصلاة (3/ 93)، حديث رقم 4785 وفيه أنَّه «حديث مرفوع». و**إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة**: (1603-2034).

(2) يعني نهاه رسول الله -صلى الله عليه وسلم - عن تنبيهه.

(3) **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، 1970، ص135. وفي **موطأ مالك**، كتاب الطهارة رواية أُخرى لهذا الحديث تصلح شاهداً على القضاء.

(4) **الموطأ**، نشر مؤسسة المختار، سنة 2010، ص20. وأخرجه مسلم في **كتاب الصلاة** حديث 274 وأبو داود حديث 149 وأحمد 4/ 249، والدارمي 1/ 353 وابن حبان 5/ 602 حديث 2224 والبيهقي 3/ 123.

6 - وجاء في سُنن أبي داود عن ابن عُيينة عن الزهري في حديث أبي هريرة: «**إذا أُقيمت الصَّلاة فلا تأتوها تسعَوْن وأتوها تمشون وعليكم السَّكينة، فما أدركتم فصلُّوا وما فاتكم فاقضوا**»[1]، ويظهر من هذا الحديث أنَّ الزهريَّ لم ينفرد بلفظ القضاء إذا نظرنا إلى مجموع الأحاديث والآثار في هذه المسألة، وعليه فنسبة الخطأ إلى ابن عيينة في ما رواه عن الزهري صارت محلّ نظر[2].

7 - وقال مالك في المُدوَّنة عن نافع: «إنَّ ابنَ عمَرَ كان إذا فاته شيءٌ من الصَّلاة التي مع الإمام التي يعلنُ فيها بالقراءة[3]، فإذا سلَّم الإمام قام ابنُ عمر فقرأ يجهر لنفسه فيما يقضي جهراً، قال مالك: وعلى ذلك الأمر عندنا»[4]، ومعروفٌ أنَّ ابن عمر كان مُحافظاً على التقيُّد باتِّباع سنة رسول الله ﷺ حتى في عاداته، بلهَ العبادات، ويعلمُ أهلُ الحديث أنَّ رواية مالك عن نافع عن ابن عمر هي المعروفة بالسِّلْسِلة الذهبيَّة في رواية الحديث، أمَّا من رواه عن مالك في المُدوَّنة فهو عبد الرحمن بن القاسم العتقي (القرن الثاني 132-191هـ) الذي عُرفَ بأنَّه أعلمُ تلاميذ مالك وآمنُهم على علمه، وقد كان معروفاً بالتقوى والزُّهد والثقة في النقل، قال النسائي: «إنه ثقة مأمون»[5]، وقوله: «وعلى ذلك الأمر عندنا» تعزيز للقول بأنَّه من عمل أهل المدينة في عهد مالك -رحمه الله - وهو من أُصول مذهب مالك التي تحترمها المذاهب الأُخرى؛ لأنَّها معدودة في السُّنة العمليَّة التي ورثها أهل المدينة عن آبائهم، قال العلامة ابن تيمية: «ولهذا

(1) **سنن أبي داود** كتاب الصلاة باب السعي إلى الصلاة رقم (572) وقد وُصِفَ بأنه حديثٌ صحيح حسن.

(2) الإشارة إلى الذين يُخطئون ابن عيينة في ذلك، وانظره مُفصّلًا في آخر هذه المُطالعة عند تناول آراء أهل الحديث.

(3) يريد يجهر فيها بالقراءة.

(4) المُدوَّنة الجُزء الأول **كتاب الصلاة**، ص188.

(5) انظر ترجمته في: **ترتيب المدارك** وغيره من تراجم أعلام المالكيَّة. وأخباره كثيرة تدلّ على علو كعبه في الدِّين والعِلْم والرِّواية.

لم يذهب أحدٌ من العُلماء المسلمين إلى أنَّ إجماع أهل مدينة من المدائن حجةٌ يجب اتِّباعها غير المدينة، لا في تلك الأعصار ولا فيما بعدها، لا إجماع أهل مكة، ولا الشام، ولا العراق، ولا غير ذلك من أمصار المُسلمين»[1].

8 - ويؤيد رواية الإمام مالك عن نافع عن ابن عمر ما رواه البيهقي عن ابن عمر بإسناد صحيح في المعنى نفسه[2].

9 - وفي رواية عن أيوب عن نافع عن ابن عمر أنَّه قال: «يجعلُ ما أدركَ مع الإمامِ آخرَ صلاتِه»[3]، وهي رواية أُخرى عن ابن عمر الذي كان يجهر في قضائه للسَّابق من صَلاته، وهو من هو اتِّباعاً للسَّنة واقتداءً بالرسول ﷺ.

10 -وأخرج أبو داود عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال: ائتوا الصَّلاة وعليكم السَّكينة فصلُّوا ما أدركتم واقضوا ما سَبَقَكم، قال أبو داود: كذا قال ابن سيرين عن أبي هريرة «وليقضِ» وكذا قال أبو رافع عن أبي هريرة [4].

11 -وقد يُفهم «القضاءُ» من نصِّ الحديث وإن لم يتمَّ التصريحُ به، فقد رُوِي عن معاذ بن جبل قوله: «**قال النبيُّ ﷺ: إذا أتى أحدُكم الصَّلاة فليصنعْ كما يصنعُ الإمام**»[5]، إذ يدلُّ ذلك على أنَّه يقضي ما فاته إنْ كان مسبوقاً؛ لأنَّ الإمام لم ينقص السُّنن من صَلاته فلا مجال لتركها لمن أراد أنْ يصنع صنيعه كاملاً.

(1) **صحة أصول مذهب أهل المدينة** للإمام العلَّامة ابن تيميَّة، تصحيح زكريَّا علي يوسف، مطبعة الإمام، ص2.

(2) البيهقي في **الكبرى**، 2/ 298.

(3) **الأوسط**، لابن المنذر، 4/ 239.

(4) **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تصحيح محمد عوامة، طبعة دار القبلة ومؤسسة الريان للطباعة والنشر والمكتبة المكِّية، **كتاب الصلاة**، ص201.

(5) **سنن الترمذي**، رقم 591/ 1 وقال الألباني إنَّه صحيح. وقال الحافظ في التلخيص: وفيه ضعف وانقطاع (**سنن الترمذي** بتحقيق أحمد شاكر) وقال الترمذي: حسن غريب.

فالتعبير بالقضاء للسَّابق يُعزِّز ما أدَّت إليه جميع هذه الأدلَّة من سنة استدراك الفائت أو استحبابه على الأقل، ولا حُجَّة لمن يقول بغير ذلك. وليس بعد هذه الأحاديث الصَّحيحة والآثار الصَّريحة حُجَّةٌ لمن يدَّعي أنَّ المَسْبوقَ لا يقرأ في ما يقضيه القرآنَ بعد الفاتحة؛ لأنَّ في ذلك نقصاً لسُنن الصَّلاة ومُخالفةً للنّصوص، وبه أخذ كلُّ أصحاب المذاهب الإسلامية سنةً أو استحباباً، ولعلَّ المُطالعة الآتية لآراء المذاهب الفقهيَّة توضِّح ذلك بتفصيلٍ أدقّ.

هل بين اللَّفظين فرق في المعنى؟

تبيَّن ممَّا سَبَق أنَّ سببَ الاختلاف كان في الحُكم المُستنبط من لفظي: «**اقضوا**» «**وأتمُّوا**»، فالمطلوبُ بالأوَّل قضاءُ ما سبقَ بوصفه أولَ الصَّلاة والمدركَ آخرَها، وبالثاني إتمامُ ما سبق بوصفه آخرَها والمدركَ أوَّلَها، مع حمل المالكيَّة رواية: «**فأتمُّوا**» على الأفعال، ورواية: «**فاقضوا**» على الأقوال.

وفي كلِّ الأحوال فالذي أدركَ بقيَّةَ الصَّلاة فقد فاته أوَّلُها، وعليه استكمالُ فرائضها وسُننها، سواءٌ عدَّ ذلك إتماماً للناقص أو قضاءً للفائت، وممَّا فاته السُّورةُ والجهرُ في الصَّلاة الجَهْريَّة، وهو ما يعني أنَّ القضاء والإتمام مُتساويان في المعنى، ويؤيده ما أورده البخاري في صلاة الخوف عن عبد الله بن عمر قال: «**فقام رسول الله ﷺ يُصلِّي لنا، فقامت طائفة معه، وأقبلت طائفةٌ على العدو، وركع رسول الله -صلَّى اللَّه عليه وسلَّم - بمن معه وسجد سجدتين، ثم انصرفوا مكان الطَّائفة التي لم تصلِّ، فجاؤوا فركعَ رسولُ الله - صلَّى الله عليه وسلَّم - بهم ركعة وسجد سجدتين ثم سلَّم، فقام كلُّ واحدٍ منهم فركعَ لنفسهِ ركعةً وسجدَ سجدتين**»، وفي رواية عن الزُّهريِّ قال: «**قامَ هؤلاءِ فقضَوْا ركعتَهم، وقامَ هؤلاءِ فقَضَوْا ركعتهم**»[1]، فقد سمَّى عملَ

(1) أخرجه البخاري في الكتاب صلاة الخوف، الحديث رقم (1)، **المختصر النصيح في تهذيب الجامع الصحيح** (125).

الطائفتين **قضاءً**، وهو المرادُ هُنا، وفيه رد على من يقول إنَّ التعبير بلفظ «القضاء» خطأٌ من ابن عُيينة في روايته عن الزهري، فها هو الزهري يستخدم لفظ «القضاء» في حديث آخر، وستأتي أمثلة أخرى على ذلك.

وجاءَ في حديثٍ آخرَ في الموضوع نفسِهِ «**إنَّ طائفة صَفَّتْ معهُ وطائفة وِجَاهَ العدو، فصلَّى بالتي معه ركعة، ثم ثبت قائماً، وأتموا لأنفسهم، ثمَّ انصرفوا فصفُّوا وِجاهَ العدو، وجاءت الطَّائفة الأُخرى فصلَّى بهم الركعة التي بقيت من صَلاته، ثم ثبت جالساً، وأتمُّوا لأنفسهم**»[1]، وقد سمَّى عمل الطائفتين إتماماً. وبذلك نلحظ أنَّ مادَّتي القضاء والإتمام لم تختلفا في تأدية المعنى الواحد في الروايتين، وكلاهما في صحيح البخاري، فكل من الطائفتين قد أتمَّت ما نقصها أو قضت ما فاتها، وهو ما يدلُّ على أنَّ التفريق بين معنى القضاء والإتمام لم يكن معروفاً لدى السَّلف الأول من الأمة ومن حذا حذوهم، قال ابن عبد الهادي: «والتحقيقُ أنَّه ليس بين اللَّفظتين فرقٌ فإنَّ القضاء هو الإتمام»[2]، وعليه فلا ينبغي أن نبنيَ عليه فرقاً في الحُكم، وأنَّ جبرَ النَّقصِ مطلوبٌ في الحالتين.

فالقضاءُ للفائت أو إتمامُهُ في الحديث بمعنى واحد؛ إذ لا يتأتَّى اختلافُ المعنى مع اتِّحاد الحُكم، ولو تأمَّلنا لفظ الإتمام في الرِّوايتين لوجدناه يدلُّ على جبر نقصٍ في صَلاة المَسْبوق، وكذا لفظُ القضاء يدلُّ على إتمامٍ لما فات في صَلاته، وقد عرفنا من أحكام الصَّلاة أنَّ سجودَ السَّهو يكونُ للسُّورة والجهر وغيرهما من السُّنن الثمانية، فتركُهَا نقصٌ في الصَّلاة يجبره السجودُ، وعليه استندَ القائلون بأنَّ قوله صلَّى الله عليه وسلَّم: «**فأتموا**» أو «**فاقضوا**» متساويان في الوفاء بكل نقص يَفُوتُ المسبوقَ، ومنه السورة والجهر فيما يُجهر فيه.

وعلى فرض اختلاف القضاء والإتمام في المعنى يُغلَّبُ جانبُ قضاء

(1) **المختصر النصيح** (125).

(2) يُنظر تعليق الشيخ عبد اللَّه الجبرين على **شرح الزركشي** 2/ 247.

الركعتين الأُوليين بكُلّ ما فيهما من فرائض وسُنن، إتماماً للنَّقص وتأسِّياً بما جاء في صحيح البخاري من قول الحسن: «**فيمن يركع مع الإمام ركعتين ولا يقدر على السُّجود، يسجد الركعة الأخيرة سجدتين، ثم يقضي الركعة الأُولى بسُجودها. . .**» الحديث[1]، فلفظ القضاء يعني استدراك الفائت حيث كان، وكذا يكون لفظ الإتمام في حال تساوي المعنيين، ولا يخفى أنَّ لفظ الإتمام يتنافى مع النقص الذي يشوب صَلاة المَسْبوق حين يهمل السُّورة، أو حين يقرأ سرّاً في صَلاته الجهريَّة.

أقوال المذاهب الفقهيَّة:

المذهب الحنفي:

الإمام أبو حنيفة من مواليد أفضل القرون (80-150هـ) حين كان الناس يتناقلون السُّنة عملاً متواتراً غالباً، وهو من أئمَّة أهل السُّنة والجماعة بلا نزاع، وواضحٌ من مذهبه أنَّ ما يُدركه المَسْبوقُ هو آخرُ صَلاته، وما يقضيه أوَّلُها، فعليه أنْ يقرأ في قضائه السُّورة بعد الفاتحة وأنْ يَجْهر في الجَهْر، قال الكاساني: «**قال أبو حنيفة وأبو يوسف ما أدركه مع الإمام آخرُ صلاته حُكماً وإنْ كان أولَ صَلاتهِ حقيقة، وما يقضيه أولُ صلاته حُكماً وإنْ كان آخرَ صَلاتهِ حقيقة**»[2]، وقال السرخسي من أعلام هذا المذهب: «**ثم ما يُصلِّي المَسْبوقُ مع الإمام آخرُ صَلَاته حُكمًا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى**»[3].

ويقول الصَّاوي المالكي إنَّ مذهب أبي حنيفة يتفقُ مع مذهب الإمام مالكٍ في حكم صَلاة المَسْبوق فيما نصَّه: «**الذي رأيناه في الدر المختار أنَّ مذهبهم كمذهبنا سواء بسواء**»[4]، ونصُّ الدرِّ المختار يقول: «**ويقضي أولَ صَلاته**

---

(1) **المختصر النصيح في تهذيب الجامع الصحيح** للمهلَّب بن أبي صفرة، 102.
(2) **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، علاء الدِّين الكاساني، 1/ 248-249.
(3) **المبسوط**، لشمس الدِّين أبي بكر السرخسي، 1/ 190.
(4) **بلغة السالك بحاشية الصاوي على الشرح الصغير**، 1/ 458.

في حقِّ قراءة وآخرَها في حقِّ تشهد، فمدركُ ركعة من غير فجرٍ يأتي بركعتين بفاتحة وسُورة وتشهُّدٍ بينهما»[1].

والخُلاصة: أنَّ قضاء السُّورة بعد الفاتحة والجهر في الصَّلاة الجَهْرية هو مذهب الإمام أبي حنيفة، وهو في ذلك مثل مذهب الإمام مالك بن أنس الذي عاصره واشترك معه في أفضل القُرون وأقربها إلى عصر النبي ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم، فما فَحْوى ما أوردته المصادرُ المالكيَّة في هذا الموضوع؟

المذهب المالكي:

قال جامع المُدوَّنة: «وقال مالكٌ فيمن أدرك من صلاة الإمام ركعة في الظهر أو العصر أو العشاء فإنه يقرأ خلف الإمام بأمِّ القرآن وحدها، فإذا سلَّم الإمامُ وقام يقضي ما فاته يقرأ بأمِّ القرآن وسورة، فإذا ركع وسجد جلس فتشهَّد؛ لأنَّ ذلك وسطُ صلاتهِ، والذي جلس مع الإمام لم يكن له ذلك بجلوس إنما حبسَهُ الإمامُ في ذلك الجلوس، فإذا قام من جلسته التي هي وسط صلاته قرأ بأمِّ القرآن وسُورة، ثم يركع ويسجد، ثم يقوم فيقرأ بأمِّ القرآن وحدها، ثم يرجعُ ويسجدُ ويتشهَّدُ ويُسلِّم. قال: وقال مالك فيمن أدرك ركعة من المغرب خلف الإمام: إنَّ صلاته تصير جُلوساً كلَّها. **قال مالك عن نافع: إنَّ ابن عمر كان إذا فاته شيءٌ من الصَّلاة التي مع الإمام التي يُعلنُ فيها بالقراءة، فإذا سلم الإمامُ قام ابنُ عمر فقرأ يجهرُ لنفسه فيما يقضي جَهْرًا، قال مالك: وعلى ذلك الأمرُ عندنا»**[2].

فقول مالك: «**وعلى ذلك الأمر عندنا**» يعني عمل المدينة، وهو في عهد مالك وما قبله في قوة السُّنة العمليَّة، ونقلُهُ عن نافع عن ابن عمر تأكيدٌ لذلك بالسِّلْسِلة الذهبيَّة المعروفة عند أهل الحديث.

وقال أبو عمر بن عبد البر: «**لا خلاف عند مالك وأصحابه أنَّه مَنْ أدرك**

(1) **رد المحتار على الدر المختار**: كتاب الصلاة: باب الإمامة، 347.
(2) **المدونة** الجزء الأول، **كتاب الصلاة**، ص188.

ركعتين مع الإمام أنَّه يقرأ فيهما كما يقرأ إمامُه بأمِّ القرآن وحدها في كلِّ ركعة منهما، ثم يقوم إذا سلم الإمامُ فيقرأ بأم القرآن وسورة فيما يقضي في كلِّ ركعة»[1]، وزاد في توضيح هذا الإجمال قائلًا: إنَّ الإمام مالكاً أخذ بقاعدة «**الأُصوليين والمُحدِّثين وهي أنَّه إذا أمكن الجمعُ بين الدليلين جمع، فجعل رواية: فأتموا في الأفعال، ورواية: فاقضوا في الأقوال**»[2].

وقال ابن يونس في جامعه: «قال مالك: ما أدرك مع الإمام فهو أوَّل صَلاته، يُريد في القيام والجلوس، قال مالك: إلَّا أنَّه يقضي مثل الذي فاته، يُريد في القيام والجُلوس، قال مالك: إلَّا أنَّه يقضي مثل الذي فاته، يُريد القراءة. وقاله ابن عمر وابن مسعود ومجاهد»[3].

واعترض بعضُ الحنابلة المُتأخِّرين على جمع المالكيَّة بين الروايتين بالاعتراضات التالية:

أولهما: «أنَّه إنَّما يُصار إلى الجمع عند التعارض، ولا تعارض بين اللَّفظين في الحديث، بل هُما مُترادفان.

وجوابُهُ: أنَّ التَّسليم بعدم التعارض -جدلاً- لا يعني ترك ما فات المَسْبوق من القرآن والجَهْر في الصَّلاة الجَهْرية، ولم يقل بذلك أحدٌ ممَّن أيَّدوا رواية الإتمام من أهل القُرون الثَّلاثة الأُولى؛ لأنَّ لفظ الإتمام يدلُّ على نقصٍ ينبغي استكماله، وبذلك يتدارك المسبوقُ كلَّ ما سبقه به إمامُه حتى «يصنع صنيعَه» وهو مفهوم قول الرسول ﷺ: «**إذا أتى أحدكم الصلاة فليصنع كما يصنع الإمام**»[4]، ومن صنيعه السُّنن الفائتة.

والواضح أنَّ جَمْعَ المالكيَّة بين روايتي «**اقضُوا**» و«**أدّوا**» يسوِّغه حالُ

---

(1) **الاستذكار الجامع لمذاهب الأمصار**، تصنيف ابن عبد البر، ج2/ 4021. وانظر: **المدونة**، 1/ 296.

(2) المصدر نفسه.

(3) **الجامع لمسائل المدونة والمختلطة**، تصنيف أبي بكر محمد بن يونس، 2/ 621.

(4) **سنن الترمذي**، رقم 591/ 1. سبق تخريجه، ص114 من هذا البحث.

المسبوق، فما أدركهُ في الواقع العملي هو أولُ صلاتِهِ؛ لأنَّه ابتدأ به وفيه تكبيرة الإحرام ورفع اليدين لها، وذلك من علامات الأوَّلية، ولكن عليه بعد سلام إمامه أنْ يقضي ما لم يدركه معه من الفرائض والسُّنن إذا أراد إتمام ما نقصه؛ إذ لا يتأتى له في أخيرتي الإمام أنْ يقرأ السُّورة، وليس له أنْ يتركهما لمن يراهما سنَّة مؤكدة ينبغي السُّجود لتركها.

وثانيهما: «أنَّ الجمع المذكور لا يسنده دليلٌ من لُغة أو شرع ولا ضرورة»[1].

أمَّا كون الجمع المذكور لا يسنُده دليلٌ فهو تجاهل مُستغرب لكُلِّ الأدلَّة السابقة، وهي تدلُّ على كيفيَّة استكمال المسبوق لصلاته بفرائضها وسُننها، ومنها حديث الإمام علي بن أبي طالب: «**ما أدركتَ مع الإمام فهو أولُ صلاتك، واقضِ ما سبقك به من القرآن**»[2]، وهذا هو الفهم الذي أدركه أئمة مذاهب السُّنة، فما الذي نَسَخه؟!

وثالثها: أنَّ لفظ القضاء وإنْ كان يُطلقُ على الفائتة لكنَّه يُطلَق على الأداء أيضًا، ويَرِدُ بمعنى الفراغ كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ﴾[3].

وجوابُه: أنَّ إطلاقه على الأداء لا يعني عدم أداء السُّنن، وأنَّ دلالته على الفراغ إنَّما تكون في صِيغة الماضي، والذي في الحديث صِيغة الأمر «**فاقضوا**»؛ أي: أدُّوا ما فاتكم منها لا فرق فيه بين فرض وسُنَّة، ولو كان ذلك الفهم على هذا النحو الذي ذكروه لوجدنا دليلاً عليه لدى أعلام القُرون الثَّلاثة الأُولى، فالسُّورة مطلوبة على سبيل السُّنة عند أكثرهم وعلى سبيل الاستحباب عند الشافعي، فما مسوِّغ تركها؟

قال الزركشي في الاحتجاج للقضاء: «والحُجَّة فيه [أي: في الحديث الأول] من ثلاثة أوجه:

---

(1) موقع المُلْتقى الفقهي: د. فهد بن عبد الرحمن المشعل، 8-3-1431هـ/ 22-2-2010م.
(2) أخرجه البيهقي 2/ 299، باب ما أدرك من صَلاة الإمام فهو أوَّل صَلَاته من كتاب الصَّلاة، وأورده الشوكاني في **نيل الأوطار**، 3/ 172.
(3) سورة الجمعة، من الآية: 10.

أحدها: قوله (ما أدركتم) والذي أدركه مع الإِمام آخرُ صلاته فَوَجَب أنْ يُصلِّيه معه.

الثاني: قوله: (وما فاتكم) والذي فات أو سَبَق الصَّلاة نعلم أنَّه الذي يفعله بعد مُفارقته.

الثالث: قوله: (فاقضوا) والقضاء إنَّما يكون لما فات وقته وانقضى كُلّه»[1]، ويتَّضح مما قاله الزركشي أنَّ القضاء يعني استدراك كلِّ ما فات المسبوق بما فيه السنن.

ويُشير ابنُ رشد الجد إلى أنَّ الرأي الذي أجمع عليه المالكيَّة صحيح على مذهب مالك وأصحابه جميعاً فيقول: «وما ذكره ابن أبي زيد في مختصره صحيح على مذهب مالك وعامَّة أصحابه، وذلك أنَّ المأموم يقضي ما فاته من صَلاة الإمام، إذا سلَّم الإمام على حَسَب ما فاته: إن فاتته الركعة الأولى من صلاة الصبح، أو المغرب أو العشاء الآخرة قضاها بالحمد والسورة، وجهر فيها بالقراءة، وإن فاتته الركعة الأُولى من صَلَاة الظهر أو العصر قضاها إذا سلَّم الإمام بالحمد وسورة سراً، كما فاتته»[2].

ويوضح ذلك صاحبُ بلغة السالك بقوله: «وإذا قامَ المَسْبوقُ لقضاء ما فاته قَضَى القول: والمُراد به خصوصُ القراءة وصفتها من سرٍّ أو جهر، بأن يجعل ما فاته قبل دُخول الإمام بالنِّسبة إليه أولَ صلاته، وما أدركه معه آخرَها، وبنى الفعل: وهو ما عدا القراءة بِصِفتها فيشمل التسميع والتحميد والقُنوت»[3].

ويضع الصَّاوي هذا القول في موضعه ضِمن مُقارنةٍ مع أصحاب مذاهب السُّنة فيقول: «قوله: (قَضَى القول) إلخ: ما قاله الشَّارح هو مذهبنا، وذهب أبو حنيفة إلى أنَّه يقضي القول والفعل، والشَّافعي إلى أنَّه يبني فيهما، ومنشأ

(1) **شرح الزركشي**، 2/ 246.
(2) **مسائل ابن رشد الجد**، تحقيق محمد الحبيب التجاني، دار الجيل، بيروت، 2/ 35.
(3) **بلغة السالك بحاشية الصاوي على الشرح الصغير**، 1/ 458.

الخِلاف خبر: «**إذا أتيتم الصَّلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون، وأتوها وعليكم السَّكينة والوَقار، فما أدركتم فصلُّوا وما فاتكم فأتمُّوا» ورُوي «فاقْضُوا»**[1]، فأخذ الشَّافعي برواية: «**فأتموا**» وأخذ أبو حنيفة برواية: «**فاقْضُوا**» وعمل مالك بكليهما لقاعدة الأُصوليين والمُحدِّثين: إذا أمكن الجَمْع بين الدَّليلين جمع، فحمل رواية: «**فأتموا**» على الأفعال، ورواية: «**فاقضوا**» على الأقوال».[2]، ثم نبَّه إلى أنَّ لأبي حنيفة رأياً مُشابهاً للمَذْهب المالكي فقال: «وما نُسِب لأبي حنيفة في هذه المسألة تبعنا فيه حاشية الأصل، ولكن الذي رأيناه في **الدر المختار** أنَّ مذهبهم كمذهبنا سواء بسواء ونصه: ويقضي أوَّلَ صَلاته في حقِّ قراءةٍ وآخرَها في حقِّ تشهدٍ، فمدرِكُ ركعةٍ من غير فجرٍ يأتي بركعتين بفاتحةٍ وسورةٍ وتشهُّدٍ بينهما»[3].

واختصر الخرشي في شَرْحه على مُختصر خليل رأي المذهب في قوله: «**وقَضَى القَوْلَ وبنى الفعل: يعني أنَّ المَسْبوقَ إذا أدركَ بعضَ صَلاةِ الإمام وقام لإكمال ما بقي من صَلاته بعد سلام الإمام فإنَّه يكونُ قاضياً في الأقوال بانياً في الأفعال، والقضاءُ عبارةٌ عن جعل ما فاته قبل الدُّخول مع الإمام أولاً، وبه قال سعيد، والحسن، وعمر بن عبد العزيز، والأوزاعي، وإسحاق، وعطاء، ومكحول، والزهري، وابن المنذر**»[4].

كما توخَّى ابنُ الجلَّاب مبدأ الاختصار الذي انتهجه في كتابه **التفريع** فقال: «فإنْ فاتَهُ ركعة واحدة قضاها بفاتحة الكتاب وسُورة، وإنْ فاتته ركعتان قَضَى كُلَّ واحدة منهما بفاتحة الكتاب وسُورة، وإنْ فاتته ثلاثُ ركعاتٍ قَضَى الركعة الثَّالثة بفاتحة الكتاب وحدها»[5]، وأشار القرافي إلى الاتِّفاق بين المالكيَّة في هذا الحُكم فقال: «ومنه قضاء المأموم المسبوق ما فاته مع الإمام

---

(1) سبق تخريج الحديث (راجع ص113 من هذا البحث).

(2) **بلغة السالك بحاشية الصاوي على الشرح الصغير**، 1/ 458.

(3) **بلغة السالك بحاشية الصاوي على الشرح الصغير**، 1/ 458. ورد **المحتار على الدر المختار**: كتاب الصلاة: باب الإمامة، 347.

(4) **شرح الخرشي على مختصر خليل**، 2/ 64.

(5) **التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس** رحمه الله، لعبيد الله بن الحسين بن الحسن أبو القاسم ابن الجَلَّاب المالكي (المُتوفَّى: 378هـ)، 1/ 60.

فإنَّ صلاته الركعتين اللَّتين فاتتاه مع الإمام المغرب أو العشاء جَهْراً **تُسمَّى قضاء اتِّفاقاً**؛ لأنَّهما لمَّا صُلِّيتا جَهْراً وقد صارتا أخيرتين كانتا على خلاف الوضع الشَّرعي من تقدُّم الجَهْر على السِّر»[1]، ولا يوهم قوله: «خلاف الوضع الشرعي» مُخالفة للصَّواب فتقدُّم الجَهْر على السِّرِّ مع مُخالفته للترتيب أَوْلى من ترك السُّنة.

المذهب الشافعي:

الإمام الشافعي هو الإمام الذي انفرد بين الأئمة الأربعة بالقول بأنَّ ما يُدركهُ المَسْبوقُ هو أولُ صَلاته قولاً واحداً لا يرى خِلافه[2]، ومع ذلك فإنَّه يرى قراءة السُّورة بعد الفاتحة فيما يقضيه المَسْبوق من صَلاته استحباباً؛ لأنَّه من عُلماءِ القُرون الأُولى الذين تشرَّبوا السُّنة عملاً، فقد جاء في الحاوي الكبير نقلاً عن الشافعي: «**وإن فات رجلاً ركعتان مع الإمام قضاهما بأمِّ القُرآن وسُورة**»[3]، وقال العمراني: «اختلف أصحابنا في صُورة ذلك، فقال أبو إسحاق: إنَّما قال ذلك لأنَّه لم يقرأ في الأُوليين، و[لا] أدرك قراءة الإمام لها، فاسْتُحبَّ له أنْ يأتي بها لتحصل له فضيلتها،... فإنْ كان ذلك في صَلاة جَهْرية فهل يَجْهرُ المأمومُ أو يُسِرُّ في الأُخريين؟ فيه قولان: أحدهما- لا يَجْهر؛ لأنَّ القراءة في الأُخريين الإسرار. والثاني- يَجْهرُ ليُدرك ما فاته من الجَهْر بالقراءة»[4].

ويقول الإمام الشَّافعي عن المَسْبوق أيضاً: «**ما أدركَ مع الإمام فهو أوَّلُ صَلاته لا يجوز لأحد أنْ يقول عندي خِلافَ ذلك، وإنْ فاتتْه مع الإمام ركعتان من الظُّهر وأدركَ الركعتين الأخيرتين صَلاَّهما مع الإمام، فقرأ بأمِّ القُرآن وسُورة إنْ أمكنه ذلك، وإن لم يُمكنه قرأ ما أمكنه، وإذا قام قَضَى ركعتين فقرأ في كُلِّ واحدة منها بأمِّ القُرآن وسُورة، وإنِ اقتصر على أمِّ القُرآن أجزأه، وإنْ فاتته ركعة**

(1) **أنوار البروق**، للقرافي، 3/ 168.

(2) **الأم** للشَّافعي: كتاب الصَّلاة، 207. وانظر: **موسوعة الشافعي**، المُجلَّد الأول، ص331، طبعة دار قتيبة، 1416هـ/ 1996م وانظر مثله في الإملاء.

(3) **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري ص194.

(4) **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، تأليف أبي الحسن العمراني، دار المنهاج للطِّباعة والنَّشر.

من المغرب وصلَّى ركعتين قَضَى ركعة بأمِّ القُرآن وسُورة ولم يَجْهرْ، وإنْ أدركَ منها ركعةً قامَ فجَهَرَ في الثَّانية وهي الأُولى من قضائه ولم يجهر في الثَّالثة، وقرأ فيها بأمِّ القُرآن وسُورة»[1].

وقال شمسُ الدِّين الخطيب: «وما أدرك المَسْبوقُ مع الإمام فأوَّل صَلَاته، وما يفعله بعد سَلام إمامِهِ فهو آخرُها، لقوله ﷺ: «فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا»[2]، متَّفق عليه. وإتمام الشيء لا يكون إلَّا بعدَ أوَّله، فإن قيل رواية مسلم: «**صلِّ ما أدركت واقضِ ما سبقك**» أُجيبَ بأنَّ ذلك محمولٌ على أصلِ الفعل كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا﴾ وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ﴾. فإن قيل: لو أدركَ ركعتين مع الإمام من الرباعيَّة وفاتته قراءةُ السُّورة فيهما فإنَّه يقرأها في الأخيرين، أجيب بأنَّه «**إنَّما سنَّ له ذلك لئلا تخلو صَلاَته منها**»[3]، فهو يؤكدُ أنَّ استدراك قراءة السُّورة للمَسْبوق سنةٌ مع كونه يرى أنَّ ما أدركه أوَّل صَلَاته.

أمَّا الاستدلال بأصْل الفعل في صِيغة الماضي فلا يُناسب صِيغة الأمر بالقَضَاء؛ لأنَّ قولك: «قُضِيت الصَّلاةُ» يعني تمَّ الفراغُ منها كاملة، وقولك: «اقْضِ الصَّلاة» يعني أدِّها بعد فوات وقتها، أو أدِّ ما فاتك منها وهو المُراد هُنا. والبون ظاهر بين المعنيين، فتأمَّل.

المذهب الحنبلي:

الجدير بالذِّكر في هذا العَرْض **أنَّ مشهورَ المذهب الحنبليِّ هو أنَّ ما يُدركه المَسْبوقُ مع إمامِهِ آخرُ صَلَاته وما يقضيه أوَّلُها، وعليه أنْ يقضي بعد السَّلام ما فاته من قراءة السُّورة،** وله رأيٌ خِلاف المَشْهور، مفاده أنَّ ما يُدركه

(1) **جمع الجوامع**، باب من سبقه الإمام بشيء نقلاً عن **الأمِّ** للشَّافعي: انظر: **موسوعة الإمام الشَّافعي**، المُجلَّد الأوَّل، هامش ص331.

(2) سبق تخريج الحديث في الصفحة 113 من هذا البحث.

(3) **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، لشمس الدين الخطيب الشربيني، دار المعرفة، بيروت، 1/ 393.

مع إمامه أوَّلها وما يقضيه آخرها، يقول شمس الدِّين ابنُ قدامة: «**وما يُدركُهُ المأمومُ مع الإمام آخرُ صَلَاته، لا يستفتح فيه، وما يقضيه أوَّلُها، يستفتح إذا قام إليه ويستعيذ، لقوله ﷺ: «وما فاتكم فاقضوا»**[1]، **والمقضي هو الفائت.**

وعنه[2]، **إنَّ ما يدركه أوَّلُها، وما يقضيه آخرُها، لقوله ﷺ: «وما فاتكم فأتمُّوا» والأوَّل المشهور؛ لأنَّه يقرأ فيما يقضيه بالسُّورة بعد الفاتحة، فكان أوَّلَ صَلَاتهِ»**[3]، فالقول ظاهر في أنَّ السُّورة تقرأ على القول الأوَّل المشهور عنده، وليس في القول الثاني ما يدلّ على عدم قراءتها.

وقال في الشَّرح الكبير: «وما أدرك مع الإمامِ فهو آخرُ صَلَاته، وما يقضيه فهو أوَّلُها يستفتحُ له ويتعوَّذ ويقرأ السُّورة، هذا هو المشهور من المذهب، ويُروى ذلك عن ابن عمر ومُجاهد وابن سيرين ومالك والثوري وحكي عن الشافعي وأبي حنيفة وأبي يوسف لقول النبي ﷺ: «ما فاتكم فاقضوا»، فينبغي أنْ يُقضى على صفته»[4]، وَأَحَسب أنَّه ذكر مالكاً والشافعيَّ هُنا لأنَّهما يقولان بقضاء الأقوال سنة عند الأوَّل واستحباباً عند الثَّاني، وإلَّا فإنَّ مذهبهما معروف في البناء في الأفعال وعَدِّ المدرَك أوَّلَ صَلَاة المَسْبوق فيها.

ثم قال: «وعنه [أي: أحمد] أنَّ الذي يُدرَكُ أوَّلُ صَلَاته والمَقْضيَّ آخرُها، وبه قال سعيد بن المُسيِّب والحسن وعمر بن عبد العزيز وإسحاق وهو قول الشافعي»[5]، وقد أضاف المؤلف أنَّ لمالك روايةً لهذا القول الثَّاني وأنَّ

---

(1) سبق تخريج الحديث، ص113 من البحث.

(2) أي: عن الإمام أحمد.

(3) **الكافي**، عبد الله بن قدامة المقدسي، دار هجر، 1، ص407-408.

(4) **الشرح الكبير على متن المقنع** لابن قدامة، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، ج3، ص398، ومثله في **كتاب الهداية على مذهب أحمد بن حنبل**، 1/ 94. و**شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، 2/ 245. و**كشاف القناع عن الإقناع**، لمنصور البهوتي الحنبلي، 3/ 161، ط وزارة العدل في المَمْلكة العربيَّة السعوديَّة.

(5) **الشرح الكبير على متن المقنع** لابن قدامة، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، ج3، ص398. ومثله في **كتاب الهداية على مذهب أحمد بن حنبل**، 1/ 94. و**شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، 2/ 245. و**كشاف القناع عن الإقناع**، لمنصور البهوتي الحنبلي، 3/ 161، ط وزارة العدل في المَمْلكة العربيَّة السعوديَّة.

ابن المنذر اختاره[1]، والظَّاهر أنَّ رواية مالك واحدة هي التي أشارت إليها المصادر المالكيَّة وعبَّر عنها مالك بقوله: «ما أدرك مع الإمام فهو أول صلاته إلَّا أنَّه يقضي مثل الذي فاته»[2]، أمَّا أبو بكر ابن المُنذر فقد صرَّح بأنَّه من أتباع القول الأوَّل وفَحْواه: أنَّ ما يُدركه المَسْبوق هو أولُ صَلَاته، ولكنَّه لم يُشِر إلى قضاء السُّورة والجَهْر للمَسْبوق بهما ونصّه: «فقال أبو بكر: وبالقول الأوَّل أقول، وذلك أنَّهم مُجمعون لا اختلاف بينهم أنَّ تكبيرة الإحرام تكون في أوَّل الصَّلاة»[3].

وقال ابن تيميَّة الجَدّ من رجال القرنين السَّابع والثَّامن (590-622هـ) في كتابه المُحرر: «ما يدركُهُ المَسْبوقُ آخرُ صَلَاتِهِ، وما يقضيه أوَّلُها، **يستفتح فيه ويتعوذُ ويقرأ السُّورة**»[4]، وقال صاحبُ شرح الغاية: «والمأمومُ إذا فاته ركعتان من المَغْرب والعِشاء جَهَر في قَضَائهما»[5]، أما سنَّة الجَهْر للمَسْبوق فالأمر فيها أخفُّ من سُنَّة السورة، قال في الإقناع: «ويُخَيَّرُ مُنفردٌ، وقائمٌ لقضاء ما فاته بعد سلام إمامه بين جهرٍ بالقراءة، وإخفاتٍ بها؛ لأنَّه لا يرادُ منه إسماعُ غيره، ولا استماعُهُ إليه، بخلاف الإمام والمأموم»[6].

والمُلاحظ أنْ ليس للسَّلف قولٌ واحدٌ في كون ما يُدْركُهُ المُصلِّي أوَّلَ صَلَاته أو آخرَها، ولكن لم يبدُ مِنْ أحدِهم ما يدلُّ على عَدَم قراءة القُرآن بعد الفاتحة في المُستدرَك من الصَّلاة بعد تسليم الإمام، في حين أنَّ الإشارة إلى عَدَم قراءة القُرآن بعد الفاتحة للمَسْبوق على القول المرجوح من مذهب الإمام أحمد بدأتْ تظهرُ في بعض كِتاباتهم منذ القرن الخامس الهجري - فيما أعلم - ومنهم محمد الهاشمي (428هـ) الذي أكَّد أنَّ القول الأوَّل هو المنصوص عليه في كُتب الحنابلة الأُولى، ولكنَّه وضع احتمالاً ضعيفاً لترك السُّورة في القول

(1) انظر: **الشرح الكبير على متن المقنع** لابن قدامة، 3/ 161.
(2) **المدونة**، 1/ 97.
(3) **الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف**، لابن المنذر النيسابوري، 4/ 239.
(4) **المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد**، لابن تيميَّة الحراني، 1/ 96.
(5) **شرح الغاية**، ص627.
(6) **الإقناع وشرحه**، ص228.

الثاني فقال: «ومن أدرك مع الإمام ركعةً كاملةً فقد أدرك الجَمَاعةَ فليأتِ بعد سَلَام الإمام بما فاته. وهل يكونُ قاضياً أو مُتمِّماً على روايتين، إذا قلنا: إنَّه كان يقضي كان ما أدركه مع الإمام آخرَ صَلَاته في الحُكم، وإذا قلنا: «يتمُّ» كان ما أدركهُ المأمومُ هو أوَّل صَلَاته وآخر صَلَاة الإمام فليتمّ ما بقي، ولم يختلف قوله: إنَّ مَن أدرك من الصَّلَاة الرُّباعيَّة ركعتين، فإنَّه يقرأ بعد صَلَاة الإمام فيما فاته بأمِّ القُرآن وسُورة، **وقد يتوجَّه على الرِّواية التي نقول فيها: إنَّه يُصلِّي ما أدرك ويتمّ ما بقي أنَّه يقرأ في الركعتين الفائتتين بأمِّ الكتاب فَحَسب**؛ لأنَّها آخرُ صَلَاته، ويقرأُ فيما أدرك مع الإمام بالفاتحة وسُورة. **والأوَّل هو المنصوص عنه**»[1]، وقوله: «**قد يتوجَّه**» صِيغة تضعيفٍ للاحتمال بترك السُّورة على القول الثاني، وليس في أقوال الأقدمين ما يؤيد هذا الاحتمال فنسبته إلى السلم خطأٌ ظاهر.

وكان هذا الرأي أوضح في القرن السَّادس الهجري وبداية السَّابع لدى محمد بن عبد الله نصير الدِّين السَّامري (535-616هـ) ونصّه الآتي: «وما يُدركُهُ المَسْبوقُ مع الإمام فهو آخرُ صَلَاته، وما يقضيه فهو أوَّلُها، فيقضيه على صِفَة ما فاته من الاستفتاح والاستعاذة وقراءة السُّورة بعد الفاتحة، ويكون استفتاحه واستعاذته في الأُولى ممَّا يقضيه. وعنه أنَّ ما يُدركهُ أولُ صَلَاته، فيقرأ فيه بِسُورة بعد الفاتحة، وما يأتي به بعد سلام الإمام فهو آخرُها، فلا يستفتح فيه ولا يستعيذ، **ولا يقرأ بشيء بعد الفاتحة**»[2]، فقراءة السُّورة للمَسْبوق غيرُ مطلوبة فيما يراه السَّامري بناءً على القول الثاني إلَّا في ما يدركه مع الإمام، وكيف يُمكنه ذلك إذا أعطى الفاتحة حقَّها من الترتيل والتأنِّي؛ لأنَّ الإمام سيقتصر عليها فيما يُدركه معه؟

ولكنَّه لم يكن الشَّائع بين أعلام المذهب الحنبلي في القرن الثامن الهجري فقد قال ابن مفلح: «**وما يدركُهُ آخرُ صلاته، وما يقضيه أوَّلُها في**

(1) **الإرشاد إلى سبل الرشاد** لمحمد الهاشمي، تحقيق عبد اللَّه عبد المُحسن التركي، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، ص68-69.
(2) **المستوعب**، لنصير الدِّين محمد بن عبد الله السامري، 1/ 225-226.

ظاهر المَذْهب»[1]، وكذا قال ابنُ رجب الحنبلي برغم تأخُّر عصره (توفِّي سنة 795هـ)؛ حيث نراه أقرب إلى قول السَّلف في فوائد كتابه؛ حيث قال: «أحدُها ما يُدركهُ آخرُ صَلَاته وما يقضيه أوَّلها، **وهو ظاهرُ المذهب** والثَّانية عكسها»[2]، وقال في الفائدة الثَّالثة: «هيئةُ القراءة في الجَهْر والإخفات، فإذا فاتته الركعتان الأُوليان من المَغْرب أو العِشاء جَهَرَ في قضائهما من غير كراهة. نصَّ عليه في رواية الأثرم، وإنْ أمَّ فيهما وقُلنا بجوازه سُنَّ له الجَهَر، وهذا على الرِّواية الأُولى. وعلى الثَّانية لا جَهَر هاهنا»، والمُلاحظ أنَّه نفى الجَهَر عن الرِّواية الثانية ولم ينفِ السُّورة.

وقال منصور البهوتي وهو من مُتأخِّري الحنابلة (1051هـ): «وما أدركَ المَسْبوقُ مع الإمام فهو آخرُ صَلَاته، وما يقضيه أوَّلُها، يستفتح لها ويتعوَّذ ويقرأ سُورة»[3].

هذا ما جاء في مصادر أغلب الحنابلة -رحمهم الله - فهم يُجمعون على أنَّ الرأي المنصوصَ عليه والظَّاهرَ والمشهورَ هو القولُ الأوَّلُ الذي فيه قضاءُ المَسْبوقِ السُّورةَ والجَهرُ، أمَّا القولُ الثاني فرأيُ الأوائلِ منهم قضاءُ السُّورة فيه، بل رأى بعضُهم قضاءَ الجَهر فيما يُجْهر فيه، ورأى بعضُ المُتأخِّرين عدمَ قراءتها، حتى إذا كان القرن الرابع عشر الهجري (القرن العُشرون الميلادي) رأينا من بعض أتباع هذا المذهب آراء مُغايرةً للمشهور، تقولُ: إن الرَّاجح هو الرأي الثَّاني، وتَحْرِمُ المَسْبوقَ من سُنتي السُّورة والجَهر، فتُصبحُ صَلَاةُ العِشاء عندهم سريَّة كلَّها وبفاتحة الكتاب فقط، ولا دليلَ لهذا الرأي يُسندهُ من الكِتاب أو من السُّنة، ولا من عمل السَّلف، ولا من أقوال المذاهب الإسلاميَّة كما رأينا، إنَّما هو اجتهادٌ في فَهم مَعْنى القَضَاء والإتمام لا يصمدُ أمام جليِّ النَّص الوارد في أثرَيْ الإمام علي بن أبي طالب وعبد الله بن عمر.

---

(1) **الفروع**، لابن مفلح، 2/ 437.

(2) **القواعد في الفقه**.

(3) **الروض المُربع شرح زاد المستنقع**، لمنصور بن يونس البهوتي، مكتبة الرياض الحديثة، ص76.

ما جاء من هذا الاختلاف في كُتب الحديث:

كانتْ عِنايةُ أهلِ الحديثِ باختلافِ الرِّوايات في أحاديث صَلَاة المَسْبوق أكثرَ من عِنايتهم بِفِقهها، وذلك ما يُمليه عليهم اختصاصُهم، وغلَّبوا رواية «أتمّوا» على «اقضوا»، وأكثرُ من فَصّل في الموضوع ابن حجر العسقلاني في فتح الباري[1]، غير أنَّ صاحبَ كتابِ نصب الراية لأحاديث الهداية اختصرَ وألَمَّ بالمسألة إلماماً جيّداً، فبعد أنْ أوضح ترجيح المُحدِّثين لرواية الإتمام على رواية القضاء قال: «قال مسلمٌ أخطأ ابنُ عيينة في هذه اللَّفظة (يعني: «اقضوا») ولا أعلمُ رواها عن الزهري غيرُه، وقال أبو داود: قال فيه ابنُ عُيينة وحده «فاقضوا». وقال البيهقي: لا أعلم روى عن الزهري: «فاقضوا» إلَّا ابنُ عيينة وَحْده وأخطأ. انتهى». ثمَّ عقَّبَ المؤلف بقوله: «**وفيما قالوه نَظَر، فقد رواها أحمدُ في مُسنده عن عبد الرزاق عن مَعْمر عن الزهري، وقال: «فاقضوا، ومن حديث سليمان عن الزهري به نحوه، ومن حديث الليث: حدثنا يونس عن الزهري عن أبي سلمة، وسعيد عن أبي هريرة، به كذلك. ورواه أبو نعيم في المُستخرج عن أبي داود الطيالسي عن ابن أبي ذئب عن الزهري به نحوه، فقد تابع ابن عُيينة جماعة**»[2]، ويُضاف إلى هذا أنَّ الزّهري عبَّر بلفظ: «القضاء» فيما رواه عنه البخاري في صَلَاة الخَوْف[3]، وهي قريبة الشَّبه بِصَلَاة المَسْبوق بل هي نوع من السَّبق.

والذي نخرجُ به من أقوال الأئمة وأصحابهم في القُرون الثَّلاثة الأُولى أنَّ قضاء السُّورة في صَلَاة المَسْبوق **سنةٌ مؤكدة يُسجَد لتركها عند أبي حنيفة ومالك والثوري وأحمد في أشهر رأييه**، ويُروَى عن ابن عمر ومجاهد وابن سيرين والشعبي وأبي قلابة[4]، **وتُقْرَأ السورة استحباباً لدى الشَّافعي**، ولم يسقطها

(1) **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، للحافظ ابن حجر، 2/ 119.
(2) نصب الراية لأحاديث الهداية: **كتاب الصلاة**، ص200-201.
(3) **المختصر النصيح في تهذيب الجامع الصحيح**، ص125.
(4) انظر: **الأوسط**، لابن المنذر، 4/ 239. **والشرح الكبير**، ص299. **وطرح التثريب**، لزين الدِّين العراقي، 2/ 362.

إلَّا أهلُ القياس، وليس القياس بمذهب السَّلف، قال ابن حجر: «**وعن إسحاق والمُزني: أنَّه لا يقرأ إلا أمَّ القرآن فقط، قال الحافظ: وهو القياس**»[1]. أما الجمهورُ فقد كان محلَّ خلاف بينهم، وبعضهم يقول بقضائه، قال الحافظ ابن حجر: «**وقد عمل بمُقتضى اللَّفظين الجُمهورُ فإنَّهم قالوا: إنَّ ما أدرك المأمومُ هو أوَّل صَلاته، إلَّا أنَّه يقضي مثل الذي فاته من قراءة السورة مع أمِّ القرآن في الرُّباعيَّة، لكن لم يستحبُّوا له إعادة الجَهْر في الركعتين الباقيتين**»[2].

والذي يعنينا في هذه المُطالعة هو سُنَّة السُّورة وسُنَّة الجَهْر اللَّتان تفوتان المَسْبوق عند عدم القول بقضائهما، أمَّا كَوْنه في أول صَلَاته أو في آخرها فهو اختلافٌ لفظي لا يترتَّب عليه كبيرُ ضررٍ على المَسْبوق.

الترجيح:

قبل الخَوْض في ترجيح القول الأظهر بين مجموع الأقوال السابقة نُشير إلى أن د. فهد بن عبد الرحمن المشعل من جامعة أم القرى بمكَّة المُكرَّمة قد سَبَق بدراسة هذا الموضوع دون أنْ يُشير إلى أكثر الأحاديث والآثار الواردة في هذا البحث، واكتفى في الترجيح بين رواية القضاء ورواية الإتمام، وجعل الإشكال في كَوْن المُدرك أوَّل صَلَاته أو آخره، فانتهى فيه إلى ما يلي: «بعد استعراض الأقوال والأدلة يظهر بجلاء رجحان القول بأنَّ ما يقضيه المسبوق هو آخر صَلَاته، وما يدركه مع الإمام هو أوَّل صَلَاته، وذلك للحديث الصَّحيح الذي جاء بلفظ الإتمام، والإتمام لا يكون إلا لشيء تقدَّم أوَّله ولأنَّه يترتَّب على القول بأنَّ ما يُدركه هو آخر صَلَاته أنْ يُصلِّي المَسْبوق الركعة الثَّالثة والرَّابعة مثلاً قبل الأُولى والثَّانية وهذا فيه تنكيس للركعات»[3].

والحقّ أنَّ هذا الترجيح قائم على الفذلكة اللُّغوية حَوْل روايتي القضاء

(1) **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، للحافظ ابن حجر، 2/ 119.

(2) **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، للحافظ ابن حجر والصفحة نفسها.

(3) صلاة المسبوق في غير الفرائض، د. فهد بن عبد الرحمن المشعل، **مجلة جامعة الإمام**، العدد (54).

والأداء، والأمر فيها اجتهادي كما رأينا ولو كانت الرِّواية قاطعة في أحكام صَلَاة المَسْبوق لما اختلف فيها العُلماء منذ القَرْن الهِجري الأوَّل، ولكن الذي لم يختلفوا فيه في القُرون الثَّلاثة الأُولى هو ما ثبت في الأحاديث والآثار الصحيحة الواردة في هذا البحث، وحيث إنَّه لا اجتهاد مع النَّص، فلا معنى لإهمال سُنَّة القراءة والجَهْر في صَلَاة المَسْبوق بعد أن أثبتتها النُّصوص القاطعة، ولا معنى لردِّها بالاجتهاد في فَهم رواية القضاء والإتمام.

وعليه؛ يُمكن اختصار عناصر ترجيح قراءة المَسْبوق للسُّورة فيما يلي:

1 - الآثار الصَّريحة عن كبار فُقهاء الصَّحابة والتَّابعين وتابعي التَّابعين في قراءة السُّورة والجَهْر، أشهرهم الإمام علي بن أبي طالب والصَّحابي الجليل عبد الله بن عمر -رضي اللَّه عنهما - وقولهما نصٌّ صحيح لا اجتهاد معه[1]، فلا تقف أمامه الاجتهادات في فهم لفظي: «اقضوا» و«أتمُّوا» على أي وجه.

2 - لا نجدُ أثراً واحداً عن الرَّسول ﷺ، أو عن السَّلف الصَّالح ينصّ على

(1) هذا الأثر روي عن عدد من التابعين عن الحَسَن البصري، وسعيد بن المسيِّب، وعطاء ابن أبي رباح، ومن الصَّحابة عن علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر، أمَّا عن الحسن البصري: روى ابن أبي شيبة في **المصنف** (7186) بإسناد صحيح أنَّه قال: «ما أدركت مع الإمام فهو أوَّل صلاتك» وعن طريق سعيد بن المُسيّب من كلامه هو فقد رواها عبد الرزاق في **المصنف** (3160) والدارقطني (1483) بإسناد صحيح عنه، وعن عطاء من كلامه هو فقد رواها عبد الرزاق أيضاً (3160) وإسناده صحيح، وعن طريق ابن عمر، رواه البيهقي في **السُّنن الكُبرى** (2/ 298) بإسناد صحيح، وعن طريق علي رواها عنه قتادة وهو لم يسمع منه، والرواية عند الدارقطني (1483) وابن أبي شيبة (7186) ورويت من طريق الحارث الأعور عن علي كما عند البيهقي في **السُّنن الكبرى** (2/ 298) والحارث الأعور ضعيف مُتكلِّم فيه لكن قال الدارمي (233) عن ابن معين: وسألته أي شيء حال الحارث في علي فقال: ثقة، قلت: وهو على أفضل حال له يصلح للاعتبار ويحسن الأثر بالطريق السابقة طريق قتادة، وهو حسن لغيره إن شاء الله. (انظر: النُّصوص المُلحقة في هذا البحث).
أمَّا المالكية فيرون أنَّ رواية مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر وهي السِّلْسِلة الذهبيَّة التي رواها ابن القاسم وهو ثقة لدى المُحدِّثين كافية في تعزيز حديث النَّص المذكور.

إغفال قراءة السُّورة وسنَّة الجَهْر في القرون الثَّلاثة الأُولى، حتى بين أولئك الذين يرون أنَّ ما أدركه المَسْبوق هو أوَّل صَلاته.

3 - إجماع أئمة المذاهب الأربعة على قراءة السُّورة سنَّة أو استحباباً كما هو موضَّح في مصادرهم المذكورة في حواشي هذا البحث.

4 - القاعدة الأُصوليَّة التي تقول: «لا اجتهاد مع وجود النّص» يتجاوزها من يغفل قراءة المَسْبوق للسُّورة.

وعليه؛ فإنَّ مقوِّمات ترجيح الرأي القائل بسنِّية قراءة المسبوق للسُّورة والجهر في الصَّلاة الجهرية مؤكدة بما لا يقبل الشَّكّ.

واللَّه أعلى وأعلم، والحمد للَّه ربّ العالمين

مُلْحق

أحاديث مُتعلِّقة بالموضوع للمُستزيد

وردت الأحاديث والآثار التالية عن الصَّحابة والتابعين في السُّنن الكُبرى للبيهقي، ومُصنَّف عبد الرزاق، ومُصنَّف ابن أبي شيبة وغيرها (انظر: الهامش الأخير من البحث)، وفيها زيادة معرفة بموقف السَّلف الصَّالح من القراءة للمَسْبوق، والمُراد بالقراءة هُنا قراءة القرآن بعد الفاتحة:

1 - قَالَ الشَّيْخُ وَقَدْ رُوِّينَا عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، وَعَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، وَالْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ، وَمُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، وَأَبِي قِلابَةَ، وَعَنْ قَتَادَةَ، أَنَّ عَلِيَّ ابْنَ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «مَا أَدْرَكْتَ مَعَ الإِمَامِ فَهُوَ أَوَّلُ صَلاتِكَ، وَاقْضِ مَا سَبَقَكَ بِهِ مِنَ الْقُرْآنِ»، أَخْبَرَنَاهُ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيُّ، أنبأ عَلِيُّ بْنُ عُمَرَ الْحَافِظُ، ثنا أَبُو بَكْرٍ النَّيْسَابُورِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ ابْنُ يَحْيَى، ثنا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أنبأ مَعْمَرٌ، عَنْ قَتَادَةَ، فَذَكَرَهُ قَالَ: وَثنا مَعْمَرٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، مِثْلَ قَوْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، هَذَا وَإِنْ كَانَ مُرْسَلاً، عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَهُوَ شَاهِدٌ لِرِوَايَةِ الْحَارِثِ، عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ» وهو دليل واضح على سنِّية قراءة السُّورة بعد الفاتحة.

2 - حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ حُصَيْنٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: «مَا أَدْرَكْتَ مَعَ الْإِمَامِ؛ فَهُوَ آخِرُ صَلَاتِكَ»؛ أي: وما تقضيه أوَّلها وهو يؤيد رأي الأحناف والرأي الأشهر عند الحنابلة.

3 - حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: «اجْعَلْ آخِرَ صَلَاتِكَ أَوَّلَ صَلَاتِكَ»، وهو كسابقه فلا شك فيهما من قراءة السُّورة والجَهْر فيما يَجْهر فيه.

4 - حَدَّثَنَا ابْنُ عُلَيَّةَ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ: «أَنَّهُ كَانَ يَجْعَلُ مَا

أَدْرَكَ مَعَ الْإِمَامِ آخِرَ صَلَاتِهِ»؛ أي: وما لم يُدركه أوَّلها فيقرأ فيه السُّورة بعد الفاتحة والجَهر فيما يَجْهر فيه.

5 - حَدَّثَنا حَفْصٌ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ: «أَنَّهُ كَانَ إِذَا أَدْرَكَ مَعَ الْإِمَامِ لَمْ يَقْرَأْ. فَإِذَا قَامَ يَقْضِي قَرَأَ»؛ أي: قرأ السُّورة بعد الفاتحة.

6 - حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ: «اقْرَأْ فِيمَا تَقْضِي»؛ أي: اقرأ السُّورة بعد الفاتحة، أمَّا قراءة الفاتحة نفسها فليست موضوع بحث لفرضيَّتها.

7 - حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، قَالَ: أَخْبَرَنَا حُصَيْنٌ، وَمُغِيرَةُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: «يَقْرَأُ فِيمَا يَقْضِي».

8 - حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، قَالَ: سَأَلْتُ مُجَاهِدًا عَنْ رَجُلٍ فَاتَتْهُ رَكْعَتَانِ مَعَ الْإِمَامِ فَقَرَأَ فِيهِمَا؟ قَالَ: «اجْعَلْ آخِرَ صَلَاتِكَ أَوَّلَ صَلَاتِكَ»؛ أي: لكي تقرأ فيها بما سبقك الإمام من القرآن.

9 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ: «فِي رَجُلٍ تَفُوتُهُ بَعْضُ الصَّلَاةِ فَيَقُومُ يَقْضِي؟ قَالَ: يَجْعَلُ مَا بَقِيَ أَوَّلَ صَلَاتِهِ، وَإِنْ عَلِمْتَ مَا الَّذِي قَرَأَهُ الْإِمَامُ؛ فَاقْرَأْهُ» هذا مُبالغة في سنِّية القراءة بعد الفاتحة وحرص على عدم ضَياع شيء ممَّا فاتك به الإمام.

10 - حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ دِينَارٍ، يَقُولُ: «اقْضِ مَا فَاتَكَ كَمَا فَاتَكَ». وهو يؤيد النَّص السَّابق.

11 - حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَشْعَثَ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، وَابْنِ سِيرِينَ، أَنَّهُمَا قَالَا: «فِيمَنْ سَبَقَهُ الْإِمَامُ: إِذَا قَضَيْتَ بَعْدَهُ؛ فَاقْضِ قِرَاءَتَكَ»؛ أي: فاتتك مع الإمام، والمُراد السُّورة.

12 - حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرٍو، قَالَ: «فَاتَتْ عُبَيْدَ بْنَ عُمَيْرٍ رَكْعَةٌ مِنَ الْمَغْرِبِ فَسَمِعْتُهُ يَقْرَأُ: وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى» زيادة في التوضيح لمن يقتصرون في الإتمام على الفاتحة، ولا تتمّ الصَّلاة الكاملة إلا باكتمال سننها وفرائضها.

13 -حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، قَالَ: «كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَقْرَأُ فِيمَا يَقْضِي»؛ أي: يقرأ السُّورة.

14 - عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ قَتَادَةَ، قال :«إِنْ أَمْكَنَكَ الإِمَامُ، فَاقْرَأْ فِي الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ بَقِيَتَا سُورَةً، فَتَجْعَلُهَا أَوَّلَ صَلاتِكَ»، نصّ واضح أيضاً في قراءة السُّورة فيما لم تدركه مع الإمام.

15 -عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ قَتَادَةَ، أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ، قَالَ: «اقْرَأْ فِيمَا فَاتَكَ»؛ أي: اقرأ السُّورة التي فاتتك في كُل ركعة تقضيها.

16 -عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ جَعْفَرٍ الْجَزرِيِّ، عَنِ الْحَكَمِ، أَنَّ جُنْدَبًا، وَمَسْرُوقًا، أَدْرَكَا رَكْعَةً مِنَ الْمَغْرِبِ، فَقَرَأَ أَحَدُهُمَا فِي الرَّكْعَتَيْنِ الأُخْرَيَيْنِ مَا فَاتَهُ مِنَ الْقِرَاءَةِ، وَلَمْ يَقْرَإِ الآخَرُ فِي رَكْعَةٍ، فَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ، فَقَالَ: «كِلاكمَا مُحْسِنٌ، وَأَنَا أَصْنَعُ كَمَا صَنَعَ هَذَا الَّذِي قَرَأَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ»، فابن مسعود رضي الله عنه يقرّ من لم يقرأ السُّورة ولكنّها يفعل السُّنة وهي قراءتها.

17 -عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنْ مُغِيرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قال: «اقْرَأْ فِيمَا تَقْضِي»؛ أي: اقرأ السُّورة.

18 -عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، وَأَبِي قِلابَةَ، قَالا: «يُصَلِّي مَعَ الإِمَامِ مَا أَدْرَكَ، وَيَقْضِي مَا سُبِقَ بِهِ مَعَ الإِمَامِ مِنَ الْقِرَاءَةِ»، مِثْلَ قَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ. الأمر جلي في قراءة السُّورة في الفوائت من الركعات.

19 -عَنْ مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، قَالَ: «كَانَ ابْنُ عُمَرَ إِذَا فَاتَهُ شَيْءٌ مِنَ الصَّلاةِ مَعَ الإِمَامِ الَّتِي يُعْلِنُ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ، فَإِذَا سَلَّمَ الإِمَامُ قَامَ عَبْدُ اللَّهِ فَقَرَأَ لِنَفْسِهِ»؛ أي: قرأ السُّورة وحده فلا يكتفي بقراءة الفاتحة.

20 -عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ عُبَيْدَةَ، قَالَ: «اقْرَأْ فِيمَا تَقْضِي».

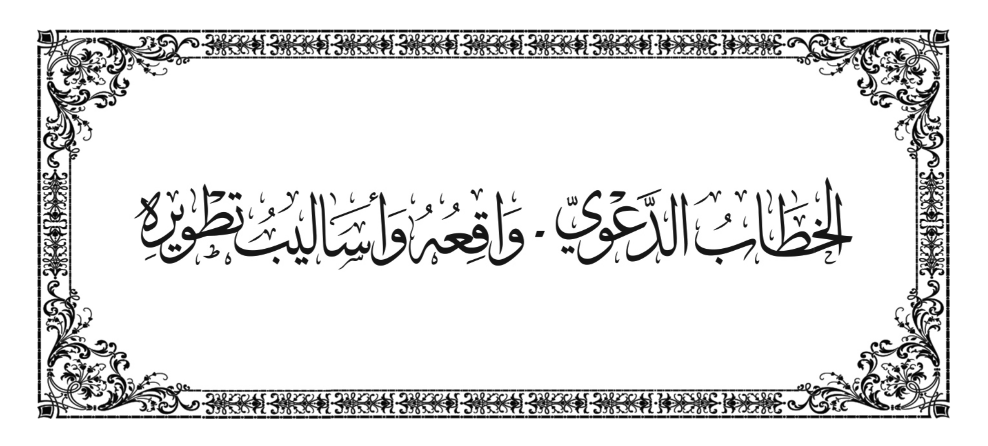
21 -عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ «أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو، فَاتَتْهُ رَكْعَةٌ مِنَ الْمَغْرِبِ الأُولَى مِنْهُنَّ، وَأَنَّهُ أَخْبَرَهُ رَفْعَ صَوْتِهِ بِالْقِرَاءَةِ فِي الآخِرَةِ الثَّالِثَةِ»، قَالَ: «كَأَنِّي أَسْمَعُ إِلَى قَوْلِهِ: نَارًا تَلَظَّى»، جمع هذا

النَّص السُّورة والجَهْر في الركعة الثَّالثة وهو مُهم في الحَسْم؛ لأنَّه من عمل الصَّحابة الذي لم ينقضه نصّ ولا يدفعه اجتهاد الفُقهاء في مفهوم القضاء والإتمام.

22 -عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ: قُلْتُ لِعَطَاءٍ: «أَرَأَيْتَ لَوْ فَاتَتْنِي رَكْعَتَانِ مِنَ الْعِشَاءِ الآخِرَةِ فَقُمْتُ أَجْهَرُ الْقِرَاءَةَ حِينَئِذٍ؟، قَالَ: بَلْ خَافِتْ بِهَا» عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مَنْ أُصَدِّقُ، عَنْ عَلِيٍّ، مِثْلَ قَوْلِ عَطَاءٍ، فهو لم ينكر القراءة ولكنَّه رأى الإخفات؛ أي: خَفْض الصَّوت إلى أَدْنى الجَهْر، وهو مطلب للرسول صلَّى اللَّه عليه وسلَّم في حديث آخر دعا فيه عدم التشويش على المُصلِّين برفع الصُّوت.

23 -عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، قَالَ: سَأَلْتُ عُبَيْدَةَ، قُلْتُ: أَدْرَكْتُ رَكْعَةً مِنَ الْمَغْرِبِ أَشْفَعُ إِلَيْهَا أُخْرَى، ثُمَّ أَسْتَقْبِلُ صَلاتِي؟ قَالَ: «السُّنَّةُ خَيْرٌ، صَلِّ مَا أَدْرَكْتَ، وَأَتْمِمْ مَا فَاتَكَ»، قَالَ: قُلْتُ: أَقْرَأُ؟ قَالَ: «نَعَمْ». وهذا صريح في أنَّ الإتمام يعني قراءة ما فَاتَ من السُّورة، وفيه رد قوي لِمَن يدَّعي أنَّ السَّلف لا يقرؤون السُّورة في الفائت من صَلَاة المَسْبوق، ولم أجد نصّاً واحداً يُخالفه في القُرون الثلاثَّة الأُولى، وقد قال به من يرى أنَّ المدرك أوَّل الصَّلاة ومن يرى أنَّ المدرك آخرها.

وفيه كِفاية، والحمد للَّه ربِّ العالمين.



د. عبدالرزّاق درغام أبوشعيشع عيسى
الجامعة الأسمرية الإسلامية، زليتن-ليبيا

إنَّ الخطاب الدَّعوي لون من ألوان الجِهاد في سبيل اللَّه، ووقوف في وجوه أعداء الإسلام، ومن أجل ذلك وَجَب على الدُّعاة أن يُدركوا هذا الدَّور العظيم، ويفقهوا رسالتهم، وقد تميَّز هذا الخطاب عن غيره بأنَّه من وسائل نَشْر الدَّعوة الإسلاميَّة، فلا يختصّ بأحد دون أحد، ولا طبقة دون غيرها، فجميع النَّاس يستمعون إليه، مَنْ كان ذا ثقافة أو لم يكن، يستطيع الدَّاعية من خِلاله التأثير فيهم ولا سيَّما أنَّهم الأعداد الهائلة الَّذين يحضرون باختيارهم راغبين غير مُكرهين.

ولقد تنوَّعَت الخِطابات الدَّعويَّة في بداية عهد الإسلام، فكانت تَتَنَوَّع لِتُناسِبَ كُلَّ بيئة، فهُناك تطوُّرات طبيعيَّة فطريَّة في الخطابات الدَّعويَّة، تُلائِم واقع كُلّ بيئة، بِمَا يصلحه ويُهذِّبه ويطوِّره.

وقد ظَلَّ الخِطاب الدَّعوي قويّاً مؤثراً يُحرِّك الناس ويحفز هِمَّتهم فترة من الزَّمن؛ لأنَّه كان يحمل عوامل النَّجاح والتطوُّر، سَواء من ناحية الخطيب الذي كان يُلقيه، أم من ناحية الموضوع الذي يختاره والإعداد الجيِّد، ولكن أتى على هذا الخطاب زمان ضَعُف فيه، ولم يؤثر في كثير من المدعوِّين، ولم يبالِ الكثير من الخُطباء بما يقولون، واتَّخذوه وظيفة ولم يتَّخذوه رسالة؛ فقلَّ تأثيرهم في النَّاس، ولم يَعُدْ لهم هَيْبَة مثل العُلماء السَّابقين.

كما أنَّ هُناك علاقةً وطيدة تربط الدَّعوة بالإبداع؛ فالدَّعْوة إلى اللَّه ليست كلمات أو شعارات، أو خُطباً أو مؤلفات، أو ندوات تُقال هُنا وهُناك، بل هي رسالة إصلاح شامل، يوظِّف الدِّين والدُّنيا وثورات الحياة وتقلُّباتها في العمل للآخرة؛ كي يَحْظَى الإنسانُ بالخُلُود في النَّعيم الأَبَدي، ويسعد في الدُّنيا والآخرة، فالسَّعادةُ الأُخْرويَّة تُهَوِّن كُلَّ مصاعب الحياة لِمَن عاشوا في الدُّنيا غُرباء.

وقضيَّة تجديد الخطاب الدَّعوي قضيَّة قديمةٌ مُتجدِّدةٌ دائماً، وزاد من جدَّتها عَصْر العَوْلمة وسُقوط الحُدود بين الدُّول، وانتصار النزعة الإنسانيَّة، والدَّعوة إلى حضارة إنسانيَّة واحدة، تقوم بعمل مُصالحة للإيديولوجيَّات المُتعدِّدة في إطار إنساني واحد، ومن أهمِّ التوجُّهات المُعاصرة إليه باعتباره إنساناً وإعطاؤه كُلّ حُقوقه الدِّينيَّة والاجتماعيَّة بغضِّ النَّظر عن انتماءاته[1].

وتُعدُّ عمليَّة تجديد الخطاب الدَّعوي عمليَّة مُستمرَّة وليست وقتيَّة أو موسميَّة فالحياة مُتجدِّدة باستمرار، والمُتغيِّرات من حَوْلنا لا تكفّ عن الحَرَكة، ومن الطبيعي أنْ يكون الخطاب الدِّيني مواكباً لظُروف كُلّ عَصْر ولما يدور فيه من مُتغيِّرات[2].

ومن حِرْصي على تطوير الخطاب الدَّعوي أردت أنْ أُسهم ببحث في كيفيَّة الارتقاء به، عَسَى أنْ تكون هذه الكلمات موضع التنفيذ والتطبيق، وتكون خطْوة على طريق التغيير والإصلاح، والرُّقي به نحو التَّقدُّم والنَّجاح، وجعلت عُنوانه: (الخطاب الدَّعوي واقعه وأساليب تطويره).

أهمِّيَّة البحث:

ترجع أهمِّيَّة البحث إلى عدَّة اعتبارات، منها:

---

(1) تجديد الخطاب الدِّيني.. وأسئلته. وإجاباتها، إكرام لمعي، **جريدة الأهرام**، بتاريخ 8 مارس 2002.

(2) **تجديد الخطاب الديني لماذا، وكيف**، محمود حمدي زقزوق، ط: وزارة الأوقاف المصريَّة، ص5.

1 - أنَّ الخطاب وسيلة من وسائل التواصل مع أفراد المُجتمع ولمُختلف الأغراض.

2 - أهمِّيَّة الخطاب الدَّعوي ومسؤوليَّته في التعريف بصحيح الدِّين وتفنيد أيةِ دعاوى كاذبة لأعداء الإسلام.

3 - يُعتبر الخطاب الدَّعوي المُكوَّن الأساسي للعقل العربي المُسلم، ويُشكِّل المصدر الرئيس لوعي الآخر بالإسلام.

4 - تُعدّ قضية تطوير الخطاب الدَّعوي إحدى القضايا المُهمَّة التي شغلت عقل النُّخبة من السَّاسة والعُلماء والمُفكِّرين المسلمين الذين أدركوا عدم مُسايرتهم للعصر.

5 - حاجة الخطاب الدَّعوي إلى المُراجعة والمُتابعة والتطوير بصِفة مُستمرَّة؛ لأنَّ العالم يتغيَّر بمتواليات أكبر من المُتواليات الهندسيَّة، ويُحقِّق في اليوم ما لم يمكن تحقيقه في عُقود.

أهداف البحث:

1 - التعرُّف على واقع الخطاب الدَّعوي وأهمّ أساليب تطويره.

2 - دراسة أبرز أساليب تطوير الخطاب الدَّعوي في المساجد ووسائل الإعلام المُختلفة.

خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلى أربعة مباحث وخاتمة.

أمَّا المبحث الأول فتناولت فيه التعريف بالخطاب الدَّعوي وواقعه وضرورة تطويره.

وأمَّا المبحث الثَّاني فتناولت فيه مُراعاة حال المدعو.

وأمَّا المبحث الثَّالث فتناولت فيه مُراعاة الأولويَّات.

وأمَّا المبحث الرَّابع فتناولت فيه الإعداد الجيِّد للدُّعاة.

وأمَّا الخاتمة فدوَّنت فيها بعض النتائج وأهمّ المُقترحات، ثم مصادر البحث ومراجعه.

المبحث الأوَّل
واقع الخطاب الدَّعوي وضرورة تطويره

أوَّلاً - تعريف الخطاب لُغةً:

جاء في لِسان العرب أنَّ «الخِطاب هو مُراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مُخاطبة وخطاباً، والمُخاطبة مُفاعلة من الخطاب»[1]. وجاءت مادَّة (خطب) في عدة مواضع من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾[2]، وقال جلّ شأنه: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَـٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَـٰمًا﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَـٰطِبْنِى فِى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ ۚ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾[4].

ثانياً - تعريف الخِطاب اصطلاحاً:

يُستعمل لفظ الخِطاب اصطلاحاً بمعان شتَّى تبعاً لطبيعة الموضوع الذي ينصبّ عليه الخِطاب، وتبعاً للأغراض التي يَسْعى إلى تحقيقها[5].

فالخِطاب هو «كُل ما كتبه أو قاله أو علَّق عليه شخص ما»[6]، أو «هو كلام مُوجَّه إلى مُتلقٍّ بقصد الإقناع والتأثير أو المُشاركة الكلاميَّة بين طرفي

---

(1) **لسان العرب**، لابن منظور، مادة «خطب».
(2) سورة ص، الآية: 20.
(3) سورة الفرقان، الآية: 63.
(4) سورة هود، الآية: 37.
(5) **الخطاب الديني والواقع المعاصر**، أحمد عبد الرحيم السايح، سِلْسِلة قضايا إسلاميَّة، القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميَّة، العدد 128، 2005، ص9-10.
(6) **تحليل الحقل الأيديولوجي للخطاب الساداتي**، عبد العليم محمد، القاهرة، كتاب الأهالي رقم 27، 1990، ص14.

الاتِّصال حِواراً أو مُشافهة أو كتابة»[1]، أو هو «مجموعة من النُّصوص التي تُشكِّل خِطاباً أو فكراً»[2].

وقيل هو: «كل نُطق أو كتابة تحمل وجْهة نَظَر مُحدَّدة مِنَ المُتكلِّم أو الكاتب، وتفترض فيه التأثير على السَّامع أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار مُجْمل الظروف والمُمارسات التي تمَّ فيها»[3].

ويُمكن أنْ يُعرف بأنه: الرسالة التي نزلت من فوق سبع سَمٰوات عن طريق الوحي؛ لتنظيم عَلاقات البَشَر مع خالقهم وأنفسهم وغيرهم، وهذا الخِطاب هو الذي يُحدِّد المَصْلحة من المَفْسدة، والصَّالح من الطَّالح، والمُستقيم من المُعوج، والمؤمن من الكافر، والصَّواب من الخطأ، ويقرِّر السِّلم من الحَرْب، وهو المِيزان الذي يفصل في ميزان الخَلْق إلى الجنة أو النار، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو محفوظ بحفظ اللَّه إلى يوم القيامة قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[4].

وأمَّا الدَّعوي: فهو منسوب إلى الدَّعوة التي عُرفت بتعريفات عدَّة: أمَّا الأوَّل فبمعنى الدِّين. فقيل في تعريفها: «هي النظام العام والقانون الشامل لأُمور الحياة ومناهج السُّلوك للإنسان التي جاء بها محمد ﷺ، وأمره ربّه بتبليغها إلى النَّاس، وما يترتَّب على ذلك من ثواب أو عِقاب في الآخرة»[5].

وأمَّا الثَّاني فبمعنى النَّشر فقيل هي: «العِلْم الذي نعرف به كافَّة

(1) **خطاب السلطة الإعلامي**، محمود عكاشة، الأكاديميَّة الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ط1: 2005، ص12.

(2) **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية**، محمد عابد الجابري، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988، ص20.

(3) «تأويل الخطاب الدِّيني في الفكر الحداثي الجديد»، أحمد عبد الله الطيَّار، **حولية كلِّيَّة أُصول الدِّين**، القاهرة، العدد (22)، 2005م، ص12.

(4) سورة الحجر، الآية: 9.

(5) **الدعوة الإسلاميَّة أُصولها ووسائلها**، أحمد غلوش، ط: دار الكتاب المصري، 1987، ص13.

المُحاولات الفنِّيَّة المُتعدِّدة، الرامية إلى تبليغ النَّاس الإسلام بما حَوَى من عقيدة وشريعة وأخلاق»[1].

والتطوير: هو الاستعانة بأساليب جديدة لعرض الإسلام بما يجعله يواكب ويُناسب المُجتمعات المُعاصرة من مُسلمين وغير مُسلمين، تجديداً يتَّسع مفهومه؛ ليشمل أُسلوب الدَّاعية، ومناهج الدَّعوة ووسائلها، وهو تجديد يحفظ للإسلام أصالته ومُرونته في آن واحد، وهو وليد وسطيته، ودليل من أدلَّة شموليَّته وخُلُوده[2].

ثالثاً - واقع الخِطاب الدَّعوي

الناظر إلى واقع الخِطاب الدَّعوي يجد الضُّعف والفُتور دبَّ إليه، ويتجلَّى ذلك فيما يلي:

1- عدم التزام كثير من الخُطباء بالأُصول العِلْميَّة للخِطاب؛ حيث تجد أحدهم يجعل لخِطابه الواحد موضوعات شتَّى، تدور حول الفضائل والرذائل مُبشِّرة ومُنفِّرة، وهذا يدلّ على الإفلاس العِلْمِي لدى هذا الخطيب، فيترتَّب عليه تشتيت ذهن المُستمع، فلا يخرج بفائدة؛ لأنَّه بمُجرَّد أنْ يركِّز في موضوع يجد الخطيب قد انتقل إلى آخر، وينتهي الخِطاب بعدم مُعالجة أي قضيَّة تعرَّض لها مُعالجة عِلْميَّة.

2- عدم مُراعاة الخِطاب للمُستمعين في كثير من الأحيان، وهذا راجع لفرض خطبة واحدة على جميع الخُطباء - إن كان هذا الخطاب يتعلق بخطبة الجمعة- في سائر أقاليم البلد الذي يعيشون فيه.

3- عدم إدراك كثير من الخُطباء حال المُستمعين، إمَّا لضُعف بضاعته، أو عدم دراسته لأحوال هؤلاء المُستمعين؛ لأنَّه ربَّما يكون ليس من هذه البيئة التي يعيش فيها المَدْعوون.

---

(1) المصدر السابق، ص10.

(2) **أساليب تطوير الخطاب الديني في القنوات الفضائية العربية**، صالح السيد عراقي:
html. blank3/tv. egyptradio.www//:http

4- اعتماد كثير من الخُطباء على الإسرائيليَّات، والقصص الواهية والأحاديث الموضوعة؛ لأنَّها في نظرهم ذات تأثير كبير على النَّاس، بما تحمله من مواقف مؤثرة؛ حيث إنَّهم يُريدون أنْ ينالوا إعجاب النَّاس ورضاهم.

5- اعتماد بعض الخُطباء على خِطابِ كُتِبَ منذ فترة بعيدة، لزمن ومكان وبيئة مُعيَّنة، مُتناسين أنَّ لكُلٍّ عصر أحداثه، ولكُلّ قوم ثقافتهم وقضاياهم التي تهمّهم، فتجد الخطيب يُعالج أمراً ليس موجوداً في عَصْره ولا بيئته، فهذا يُحدث فَجْوة بينه وبين الناس.

6- قلَّة بضاعة بعض الخُطباء من فَهم وحِفظ كتاب اللَّه -عز وجل- ومُدارسة سُنَّة النبي ﷺ والثقافة الإسلاميَّة، فتجد بعضهم لا يُحسن قراءة القرآن، ولا يستطيع أنْ يُميِّز بين الحديث الصَّحيح من الموضوع، فيقول ويكتب كُلّ ما يجده بين يديه من كُتب جمعت بين الغثّ والسَّمين.

7- فُقدان الشُّمولية؛ حيث تجد كثيراً من القائمين على أدائه يركِّزون على جانب مُعيَّن، كالحديث عن العقيدة أو الدَّار الآخرة، وترك الجوانب الأُخرى، وهذا يُحدث قُصوراً في أدائهم؛ لأنَّه من المُفترض فيه الشُّموليَّة؛ لأنَّ «الإسلام رسالة شاملة، وقد يُعبّر عنه بنظام شامل؛ لأنَّ هُناك من يسعون إلى تفكيك الإسلام وتجزئته، ومن يُريد أنْ يحذف من الإسلام الكثير من تعاليمه، فيُريدونه سلاماً بلا جهاد، زواجاً بلا طَلَاق، عقيدةً بلا شريعة، عبادةً بلا مُعاملة، يُريدون أنْ يأخذوا من الإسلام ما يَحْلو لهم، ويحذفوا منه ما لا يروق لهم، والإسلام يجمع بين الدُّنيا والآخرة، بين الرُّوحانية والمادِّية، بين المِثاليَّة والواقعيَّة، التي تشمل شؤون الفَرْد والأُسرة والمُجتمع، وشؤون الأُمَّة والدَّولة، وشؤون العَلاقات الدَّولية، هذه رسالة الإسلام، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[1]، تبيانًا لكُلّ شيء من ربّ كُلّ شيء»[2].

(1) سورة النحل، الآية: 89.

(2) **شمولية الإسلام، نشأة الفكرة ومستقبلها**، يوسف القرضاوي، موقع: القرضاوي.

8- فُقدان التَّخطيط في كثير من الأحيان، وإنَّما يكون بِحَسب الاجتهادات الفَرديَّة، واستجابة فَوْرية للأحداث الطَّارئة والنوازل غير المُتوقَّعة، دون توقُّع للاحتمالات وَرَصْد للحُلُول المُناسبة لها عَبْر الخِطاب الدَّعوي الحكيم، ولعَّل من أسباب ذلك انعدام المَرْجعيَّة العِلْميَّة التربويَّة، وتغليب العاطفة على العِلْم، وغِياب المؤسسيَّة، وضعف الانتماء الحركي الضابط لسَيْر الدَّعوة.

9- خِطاب تقليدي في أكثره؛ حيث يُخاطب النَّاس بأُسلوب مُبسَّط وغير جذَّاب؛ بل رتابته كفيلة بِصَرف النَّاس عنه، بالإضافة إلى الموضوعات التقليديَّة التي يتمّ تناولها في خِطابه، فهي موضوعات حُفظت لدى المُخاطبين؛ بِسَبب تكرارها وطريقة عَرْضها، وهذا جَلِي عند غير المُتخصِّصين الذين يتولّون أداء خُطبة الجُمعة بالأخصّ، والذين يظهرون في الإعلام الخاصّ، فتجد بضاعة أحدهم قليلة وخُطبه معدودة، فلا تغيير فيها حتَّى في حال إعادتها، فتجد ما قاله من عامين يُكرِّره وبالكلمات نفسها والبداية والنهاية؛ حتى إنَّ المُستمع يعلم ما يقوله الخطيب مُسبقاً إذا عَرف عُنوان الخُطبة، ونَتَجَ عن هذا إعراض كثير من النَّاس عن هذا الدَّاعية وأمثاله.

10- خطاب مُتأطِّر بأُطر مُحدَّدة، وهذه آفة وَقَعَ فيها بعض الدُّعاة مُحاولاً إقناع النَّاس بما ينتمي إليه من فكر أو حزب أو جماعة أو طريقة، كأنَّه يدعو لما يعتنقه، ولا يدعو إلى الإسلام، وينظر إلى المُخالف كأنَّه على باطل ما دام على غير مَنْهجه، وأصحاب هذه الأُطر -في الغالب- لا يخرج خِطابهم عن حُدود الجماعة أو الحزب أو الطائفة، ولا يصدر إلَّا عن فكرها أو برنامجها؛ ولذا ربَّما يَشْعر المُخاطبون بالجانب التحيُّزي أو المَيْل المَصْلحي في الخِطاب؛ فينصرفون عن الاستماع إليه أو العمل بِمَا وَرَدَ فيه، وكأنَّ المُراد هُنا بعبارة أُخرى: الشُّعور بعدم الإخلاص في الخِطاب الدَّعوي، فهو خِطاب ما أُريد به وجه اللَّه.

11- خِطاب جُلّه نقدي، فقد أحس بعض الدُّعاة أنَّه بلغ الكمال في العبادة

والإيمان والورع فيظهر ذلك في خِطابه فلا يكفّ عن النَّقد لمُستمعيه، وكأنَّه ليس من المُجتمع، وقد سمعت مرَّة خطيباً لم يكف في خطبته عن نقد الجُمهور، وكان من بين حديثه: انتشر فيكم الزنا، وتعاملتم بالرِّبا، ومنعتم الصَّدقة، وخَرَّبتم المَسَاجد، وانصرفتم عن مجالس العِلْم، فعندما خرجنا من المَسْجد عرَّفته بنفسي وتعرَّفت عليه، ثم قُلت له: مَنْ الذي كان يستمع إليك؟ وَمَنْ الذي بَنَى هذا المَسْجد؟ وَمَنْ الذي يكفل اليتامى؟ وَمَنْ الذي يقوم بالإصلاح بين النَّاس؟ إنَّهم الذين يستمعون إليك؟ إنَّها نظرة استعلاء من الخطيب، وهذا يجعل بينه وبين النَّاس حاجزاً.

12- ضعف الاستفادة من الوسائل الحديثة، فالدَّاعية النَّاجح لا يترك وسيلة لعرض دعوته وَكَسْب الأنصار لها إلا استعملها، وهو يستفيد من كُلّ ما أُتيح له من وسائل حديثة، ومن مُستجدَّات العَصْر في الدَّعوة إلى اللَّه؛ فهو يدعو عَبْر القَنَوات الفَضَائيَّة، وعن طريق شبكة المعلومات الدَّوليَّة (الإنترنت)، وكل ما يُستجد من وسائل وتقنيَّات حديثة، ولا يحْصُر نفسه في دائرة ضيِّقة من الوسائل، مع الحِفاظ على ثوابت الدَّعوة وأُصولها، والدَّاعية النَّاجح يأخذ بالتنوُّع في وسائله الدَّعويَّة بِمَا يتناسب مع الزَّمان والمكان والأشخاص والأحوال، وشعاره: أُمرنا أنْ نُخاطب النَّاس على قَدْر عُقولهم[1].

لكُلّ ما سَبَق كان لِزَاماً على الدُّعاة أنْ يسعوا لتطوير خِطابهم الدَّعوي بما يتلاءم مع حال المُجتمع الذي يعيشون فيه، وخاصَّة في عَصْر الثَّورة المعلوماتيَّة التي عَمَّت العالم أجمع.

رابعاً - ضرورة تجديد الخِطاب الدَّعوي

من المعلوم أنَّ الدِّين له ثوابت لا يجوز المَسَاس بها، ولكن يتغيَّر أُسلوب عَرْضها، ومن هُنا فَعَرْض الثوابت في الخِطاب الدِّيني يختلف من زمن

(1) معالم أساسيَّة لانطلاقة الدَّاعية، **مجلّة المجتمع الكويتية**، 4-7-1422هـ.

لآخر، ومن بيئة لأُخرى، ومن قومٍ لآخرين، كما يتضمَّن الدِّين مُتغيِّرات تقبل التجديد والاجتهاد.

والتطوير في الخِطاب الدَّعوي مشروع، يدلّ على هذا أنَّ الأنبياء -عليهم الصَّلاة والسَّلام- لم يسيروا على وتيرة واحدة في الدَّعوة، ولكنَّهم غيَّروا من الأساليب والوسائل.

«إنَّ تجديد هذا الخطاب ضرورة فطريَّة وبشريَّة؛ لأنَّ الخِطاب الدِّيني الحالي مُفكَّك وفَرْدي؛ في حين يشهد العالم تجمُّعات وتطوُّرات هائلة في مَجَال التقنيَّة والمعلومات والاختراعات، وأعتقد بأنَّ أيَّة نهضة أو تنمية في العالم الإسلامي، التي يُنادي بها المُخلصون من دُعاة الإصلاح، إنْ لم تَصْدر من مفهوم ديني فهي مَحْكوم عليها بالفشل، فلا بدَّ من خِطاب ديني واعٍ ومُعاصر ومُنضبط، يستطيع أنْ يضع هذه النَّهضة ويُساعد عليها، ويدفعها لإخراج الأُمَّة من هذا التِّيه والدَّوران الذي تدور فيه حَوْل نفسها»[1].

إنَّ فكْرة التجديد في الخِطاب الدَّعوي ليست أمرًا مرفوضًا في الدِّين؛ فالقرآن الكريم لا يرفض قضيَّة التجديد في مسائل الدَّعوة إطلاقًا.

لكن ينبغي أنْ نُفرِّق بين النَّص الشَّرعي والفعل البشري؛ فالنُّصوص الشرعيَّة مُتناهية؛ أي: ثابتة لا مجال للخوض فيها، والأفعال البشريَّة التي هي اجتهادات مجموعة من العُلماء، مُتغيِّرة تبعًا لتغيُّرات الزمان والمكان والقُدرة والأشخاص، فَفَتْوى المريض تختلف عن فَتْوى الصَّحيح، وفَتْوى المُسافر تختلف عن فَتْوى الحَاضر، وفَتْوى الجادّ تختلف عن فَتْوى المُستهتر.

وقال علي رضي الله عنه: «حدِّثوا النَّاس بما يعرفون، أتحبُّون أنْ يُكذب اللهُ ورسولُه»[2]، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أنَّ عبد الله بن مسعود رضي الله عنه

---

(1) **تجديد الخطاب الديني**، د. سلمان بن فهد العودة، موقع: الإسلام اليوم.

(2) أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب: العلم، باب: من خصَّ بالعِلْم قومًا دون قوم كراهية أنْ لا يفهموا، حديث: 127.

قال: «ما أنت مُحدِّث قومًا حديثًا لا تبلغه عُقولهم إلَّا كان لبعضهم فِتْنة»[1].

قال ابن حجر: «ومِمَّن كَرِه التحديث ببعض دون بعض أحمد في الأحاديث التي ظاهرها الخُروج على السُّلطان، ومالك في أحاديث الصِّفات، وأبو يوسف في الغرائب، وضابط ذلك أنْ يكون ظاهر الحديث يقوِّي البِدْعة، وظاهره في الأصل غير مُراد، فالإمساك عنه عند من يُخشَى عليه الأخذ بظاهره مطلوب»[2].

قال ابن القيم مُحذِّراً من الوقوف على ما جاء في الكتب فقط: «ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عُمرك؛ بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك لا تُجْرِه على عُرف بلدك، وسَلْه عن عُرف بلده فأَجْره عليه، وأفْته به دون عُرف بلدك والمذكور في كُتبك، قالوا: فهذا هو الحقّ الواضح، والجُمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدِّين، وجهل بمقاصد عُلماء المُسلمين والسَّلف الماضين».

ثُمَّ بَيَّن أثر ذلك وضرره فقال: «ومن أفتى الناس بمُجرَّد المنقول في الكُتب، على اختلاف عُرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضلَّ وأضلَّ، وكانت جِنايته على الدِّين أعظم من جِناية من طبَّب النَّاس كُلّهم، على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم، بما في كتاب من كُتب الطُّب على أبدانهم؛ بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المُفتي الجاهل أَضَرُّ مَا [يكون] على أديان النَّاس وأبدانهم»[3].

وبعض الدُّعاة لا يعترف بضرورة التجديد؛ بل يُريد أنْ يبقى كُلّ شيء كما كان يعهد، فليس في الإمكان أفضل ممَّا كان، إيثارًا للإلف وتوجُّسًا

(1) أخرجه مسلم في **صحيحه**، المُقدمة، باب: النهي عن الحديث بكل ما سمع، 1/ 10.

(2) فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، باب: من خصَّ بالعلم قومًا دون قوم، ج1، ص203.

(3) **إعلام الموقعين عن رب العالمين**: **ابن قيم الجوزية**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1411هـ/ 1991م، (3/ 66).

وارتيابًا من كُلّ جديد، فهو يُفضِّل ألف مرة أنْ يبقى فكره وخِطابه ولُغته وطريقته وعِلْمه مُترهِّلاً على أنْ تناله يد التجديد، أو تطاله بواعث التحديث؛ وهذا مظهر من مظاهر الضعف والخور، والهزيمة النفسيَّة، كما أنَّ الارتماء في أحضان كُلّ جديد هزيمة نفسيَّة، فلا بدَّ إذن من التجديد، وإذا لم نؤمن بذلك فأمامنا خياران:

الأوَّل: الجُمود، ويعني ذلك الإطاحة بحقّ الحياة وسحقها، في عصر تكتنفه الحَركة الثائرة من كُلّ جهة.

الثاني: الذَّوبان؛ وذلك معناه الإطاحة بحقّ الدِّين والشريعة والثقافة والتُّراث.

إنَّ هذا التجديد يجب أنْ يكون بأيدي رجالات الإسلام، وعن طريق المُتخصِّصين الإسلاميين، ولا أقول بالضَّرورة: الفقهاء وإنَّما المُختصُّون على العُموم، ويجب أنْ تكون أدوات هذا التجديد ووسائله داخليَّة، تلمس مشاعره، وتتحدَّث من داخل إطاره، وعلينا أنْ نتَّفق على الضَّرورات والقواعد الشرعيَّة، والمُحكمات الدِّينيَّة الثابتة[1].

ونحن نعيش الآن في عالم مُتغيِّر تتسارع خُطاه في شتَّى الاتِّجاهات، وفي مرحلة راهنة حَفَلت بمُتغيِّرات مُتعدِّدة الأشكال والألوان مَسّت جوانب الحياة العِلْميَّة والثقافيَّة والفِكريَّة والدِّينيَّة، وكان لها تأثيرها الملحوظ في كثير من مضامين الأعمال الإنسانيَّة في شتى بِقاع العالم؛ بحيث لم يعد في مقدور مُجتمع من المُجتمعات أن يعيش بعيداً عنها أو ينعزل في دائرة محدودة من فكره وعاداته وتقاليده التي توارثها عَبْر الأجيال[2].

وتدعو طبيعة الإنسان وفطرته إلى التجديد والتطوير، بل تعتبر عمليَّة التجديد نسيجاً مُتلاحماً للفكر الإنساني على اختلاف التوجُّهات الفكريَّة

(1) **تجديد الخطاب الديني**، د. سلمان العودة.

(2) **تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف؟**، محمود حمدي زقزوق، العدد 84، 2002، ص7.

والعقديَّة، وهو شريان من شرايين البقاء في الحياة على صُورة من العيش الكريم، ومُعايشة التطوُّر البشري بجميع أشكاله، وكُلّ مُحاولة للتجديد لا بُدّ لها من مُحرّكات فكريَّة وعقديَّة وثقافيَّة وحضاريَّة، تُشكِّل الأساس الذي تتحرَّك منه، والقاعدة التي تسير عليها، وتُعطي معرفة بأهداف هذا التجديد، والغرض من وراء تلك العمليَّة التجديديَّة[1].

إنَّ التطوُّر سُنَّة الله في خَلْقه، فهو قانون الخَلْق الثابت في مظاهره المُختلفة، فالنُّطفة تنتقل في الرَّحم من طَوْر إلى طَوْر حتى يخرج الطِّفل إلى الوجود، ثم يمرّ بأطوار الخَلْق إلى أنْ يصير شيخاً فانياً، وكذلك حَضارات الأُمم وقوَّتها وعُلومها وثقافتها تبدأ يسيرة هيِّنة ثم تتدرَّج حتى تبلغ الغاية، ثم تعود أدراجها إلى الضّعف تارة أُخرى، وإذا كان التطوُّر أمراً ثابتاً في الخلق وفي جميع مظاهر الحياة والكَوْن، ويشمل جميع مظاهر النشاط الإنساني، كان لا بُدّ أنْ يقع التطوُّر في مَنْهج الدَّعوة تبعاً لذلك[2].

والتطوير في الخِطاب الدَّعوي لا يعني الإتيان بشيء جديد في الدِّين، بل المقصود به تطوير الوسائل الدَّعوية، ومن حِكمة الداعيَّة وفطنته أنْ يواكب تطوُّر الوسائل، وبخاصَّة في هذا العَصْر، وألّا يتخلَّف عن ركبها واستعمالها، لِما لها من أثر كبير في توسيع إطار الدَّعوة وتوضيحها بل عليه أنْ يبتدع فيها، وأنْ يُبدع في استخدامها ما استطاع، فإنَّ عَجَلة القطار إذا سارت لا ترحم من صادمها، ولا تنتظر من تأخَّر عنها[3].

فتطوير الوسائل الدَّعويَّة والتجديد والابتكار فيها أمر لا ينبغي أنْ يُنَازَع

---

(1) **الحداثة الإسلامية وتجديد الخطاب الديني ذاتيًا**، عبد القادر قلاتي:
http//: www.apfw.org/indexarabic.asp?fname=news5%Carabic5%C12808.htm

(2) **منهج الدعوة في واقعنا المُعاصر**، عبد الحميد هنداوي، دار الآفاق العربيَّة، ط1، 1427هـ/ 2006م، ص6.

(3) **منهج الدعوة في ضوء الواقع المعاصر**، للشيخ عدنان بن محمد آل عرعور، ص403، بتصرُّف يسير.

في أهمِّيته؛ فهو يفتح مجالات جديدة للدَّعوة، ويُسهم في توسيع دائرة انتشارها وتأثيرها، ويُذهِب السآمة والمَلل، ويُجدِّد الهِمَّة والرُّوح لدى العاملين والدُّعاة.

ولكن ينبغي ألَّا تؤدي المُطالبة بالتطوير والتجديد والإبداع إلى احتقار البرامج والوسائل الدَّعويَّة التي ألفها النَّاس واعتادوها، وتركت آثارًا كثيرة في المدعوِّين، فهُناك من يُقلِّل من شأن توزيع الكتاب والشريط وبناء المساجد، ويدعو إلى تجاوزها والانطلاق إلى وسائل تُناسب تحدِّيات العَصْر، فلا هو أعطى من يستمعون إليه برامج ووسائل عَمليَّة، ولا هو ترك النَّاس يُسهمون في هذه الوسائل التي ربَّما لا يجيدون غيرها فيُزهِّدهم فيها، وقد رأوا ثمراتها من دُخول طوائف في الإسلام، واهتداء كثير من الفُسَّاق وصَلَاح أحوالهم، ونشر السُّنة والخير وتعليم العلم بين النَّاس[1].

إنَّ على دُعاة التطوير أنْ ينتقلوا من ضيق الرأي والمذهب والجماعة إلى سَعة الشريعة، مع أهمِّيَّة هذا كُلّه في العالم الإسلامي، ولكنَّني أدعو إلى الاعتصام بِسَعة الشريعة وبحبوحتها لتجديد الاجتهاد الإسلامي وتيسيره، يقول ﷻ: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[2].

وتجديد الخِطاب هو العَوْدة بالإسلام إلى منهج الوسطيَّة والسُّمو الروحي، استجابة لنداء اللَّه فالعَوْدة بالإسلام إلى عَهْده الماضي لا تعني الجُمود، ولكن تعني الانطلاق والسَّعة.

وبعد عرض واقع الخِطاب الدَّعوي وضرورة تطويره أركز على أهمِّ الأساليب التي تكون سبباً في تطويره.

(1) تأمُّلات دعويَّة حول التجديد والإبداع، محمد بن عبد الله الدويش، مجلَّة **البيان**، العدد: 148، ص54، بتصرف يسير.

(2) **تجديد الخطاب الديني**، د. سلمان العودة. والآية من سورة النِّساء: 83.

المبحث الثَّاني
مُراعـاة حـال المَـدْعـو

المَدْعو هو الرُّكن الرئيس من أركان الدَّعوة إلى اللَّه ﷻ إذ ما شُرعت الدَّعوة إلَّا لأجله، وما أُرسلت الرُّسل إلَّا لدعوته؛ لذا يجب العِناية به ودراسة حالاته، والتصرُّف تُجاهه بِمَا يُناسبه، ممَّا يُقرِّره الشَّرع الحنيف.

فَمِن العَبَث الدَّعوي: أنْ يُلقى الكلام على عَوَاهِنه، بِدَعْوى التبليغ -مُجرَّد التبليغ- دون النَّظر إلى حال المدعوِّين، وأنْ يُؤمر بالمعروف ويُنهى عن المُنكر -مُجرَّد الأمر والنَّهي- دون معرفة واقعهم.

والمقصود بمُراعاة حال المدعو: أنْ يُخاطب المسلمون بِمَا ينفعهم، وبِمَا يقدرون على فعله، وبِمَا أوجبه اللَّه عليهم، ولا يُخاطبون بما لا ينفعهم في دين أو دنيا، ولا بِمَا يعجزون عن فِعْله، كأن يُفَصِّل لهم في أحكام ليست موجودة الآن، أو يخوض فيما حدث بين الصَّحابة ومن بَعْدهم من خِلاف واقتتال، مثيراً بذلك الفتن، أو يطرح عليهم شُبه الفِرَق الضَّالة، ثم يُحاول الردَّ عليها، وقد اندثرت هي وأصحابها.

ومن الخطأ الدَّعوي الواضح: ما يفعله بعض الدُّعاة، من عدم مراعاة أحوال المدعوِّين، فترى أحدَهُم يحفظ خُطبة جمعة، أو موعظة، أو يُعد مُحاضرة، ثم يُلقيها في كُلّ زمان ومكان، على كُلّ المدعوِّين، رَغْم اختلاف مُستوياتهم الإيمانيَّة، والعِلْميَّة، والعقليَّة.

وربَّما ألقى مُحاضرة أو خُطبة منقولة من قُرون دون أنْ يُغيِّر في مَضْمونها أو مُفرداتها، أو يُبدل في أُسلوبها سَواء كان المدعوُّون مُثقَّفين عُلماء، أو عَوامّ، وسَواء كان لها مُناسبة، أم لم يكن لها مُناسبة، ومن ثَمَّ فيجب على الدَّاعية أنْ يدرك أنَّ المدعوِّين ليسوا في الاستجابة ولا في الفَهْم، ولَا في العِلْم، ولا في التديُّن سَواء، فمُخاطبتهم على حَدّ سَواء، ليست من الحِكمة في شيء.

لقد خَلَق اللَّه تعالى النَّاس على أصناف شتَّى، وطبائع مُتغايرة، فمنهم الكبير والصَّغير، والعالم والجاهل، والصَّحيح والسَّقيم، والفقير والغَني، والسَّيد والمسود، والطائع والعاصي، ويختلف النَّاس في أمزجتهم ومشاعرهم، ومُيولهم واتِّجاهاتهم، وكُلّ واحد من هؤلاء المدعوِّين يحتاج إلى مدخل خاصّ به، وأُسلوب يُناسب طبيعته في تغيير المُنكر، يختلف عن الأُسلوب الذي يُناسب غيره، ومن ثمَّ لزم مُناسبة المنهج للأحوال والأعمار والمُستويات، فلا يُعدّ المنهج سليماً إذا ساوى بين حالة الضَّعف وحالة القُوَّة، وحالة الصِّحَّة وحالة المرض.

وعلى كُلّ من يقوم بتغيير المُنكر أنْ يدرس المكان الذي يُغيِّر فيه المُنكر دراسة شاملة وموضوعيَّة، وأنْ يعرف مراكز الضَّلال ومواطن الانحراف معرفة كاملة ومُستوعبة وأن يُفكِّر في الأُسلوب الذي يتَّفق مع عقلية الناس واستعداداتهم، والذي يتلاءم مع مُستوى تفكيرهم ومَدَى استجابتهم[1].

ومنهم الذي يؤخذ بالترغيب، ومنهم الذي يتأثَّر بالترهيب، ومنهم المُسالم المُنصت، ومنهم المُجادل العنيد، ومنهم المُتعالم، ومنهم المُتجاهل، ومنهم القوي، ومنهم الضعيف، وقد يكون لبعضهم ظُروف مؤقتة، تمنعه من الإدراك، وتحول دونه ودون الاستجابة، كمصيبة مُفاجئة، أو خسارة فادحة، أو حالة نفسية مُعيَّنة. وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ مُقتضى الحِكمة، ونفع الخِطاب أنْ تُراعى هذه الجوانب، وأنْ يُهْتَمَّ بخِطاب كُلّ صِنف بِمَا يُناسبه، في إطار الشَّرع الحنيف.

والنَّاظر في أُسلوب القُرآن الكريم يجد: تنوُّعاً عجيباً في الأُسلوب، وتفاوتاً بديعاً في التناول، ومُعالجة ناجحة لكُلّ أصناف البشريَّة.

قال سيِّد قطب في الظِّلال: «كان هذا القرآن يُواجه به النُّفوس في مكَّة، ويروضها حتى تَسْلَس قيادها، راغبة مُختارة، ويرى أنَّه كان يواجه النُّفوس بأساليب مُتنوِّعة، تنوُّعاً عجيباً.. تارة يواجهها بِمَا يُشبه الطُّوفان الغامر، من

(1) **سِلْسِلة مدرسة الدعاة**، عبد الله ناصح علوان، ج1، ص326 بتصرُّف يسير.

الدَّلائل المُوحية، والمؤثِّرات الجارفة. .وتارَة يواجهها، بِمَا يُشبه السِّياط اللَّاذعة تلهب الحِسّ، فلا يطيق وقعها، ولا يصبر على لذعها! وتارَة يواجهها بِمَا يُشبه المُناجاة الحبيبة، والمَسارَّة الودودة، التي تهوي لها المشاعر، وتأنس لها القُلوب..! وتارة يواجهها بالهول المُرعب، والصَّرخة المُفزعة، التي تفتح الأعين على الخَطَر الداهم القريب..! وتارة يواجهها بالحقيقة في بساطة، ونَصَاعة، لا تَدَع مجالاً للتلفُّت عنها، ولا الجدل فيها.. وتارة يواجهها بالرجاء الصَّبوح، والأمل النَّدي، يهتف لها ويناجيها.. وتارة يتخلَّل مساربها، ودُروبها ومُنحنياتها، فيُلقي عليها الأضواء التي تكشفها لذاتها، فترى ما يجري في داخلها رأي العَيْن، وتَخْجل من بعضه، وتَكْره بعضه، وتتيقَّظ لحركاتها، وانفعالاتها التي كانت غافلة عنها!.. ومِئات من اللَّمسات، ومِئات من اللَّفتات، ومِئات من الهُتافات، ومِئات من المُؤثِّرات.. يَطَّلع عليها قارئ القُرآن، وهو يُتابع تلك المَعْركة الطويلة، وذلك العِلاج البطيء، ويرى كيف انتصر القُرآن على الجاهليَّة في تلك النُّفوس العصيَّة العنيدة»[1].

وهكذا ينبغي أنْ يكون أُسلوب الدَّاعية مُتنوِّعاً، يتناسب وكُلّ موقف؟ ويتوافق مع كُلّ نفس، وما فيها؛ من قُدرات خِلْقيَّة، وصِفات مُكتسبة. غير مُغْفِل لحال المدعو، ولا لصِفاته الفطريَّة، ولا مزاياه الشخصيَّة.

ومن فقه الدَّاعية أنْ يراعي الظُّروف والأحوال الدعويَّة الفرديَّة والجماعيَّة، فإنَّ الأساليب الدَّعويَّة تختلف من ظرفٍ إلى ظرف، ومن حالٍ إلى حال، فأُسلوب العَمَل الدَّعوي مثلاً في دولة مُسلمة يختلف عنه في دولة غير مُسلمة، ويترتَّب على معرفة أحوال المُجتمعات وضع المنهج المُناسب لكُلّ مُجتمع من المُجتمعات، فالمَناهج والوسائل والأساليب التي تُستخدم في دعوة المُجتمعات التي اتَّخذت الإسلام شِعاراً لها تختلف عن المَناهج والوسائل والأساليب التي تستخدم في البلاد المُشركة أو حديثة العهد بالإسلام.

ولقد وجدنا رسول اللَّه ﷺ يُخاطب طَبَقات الناس كُلّاً حَسَب دينه

(1) **في ظلال القرآن**، سيد قطب، ج6، ص3692-3693.

وعِلْمه، ومَدَى استجابته وحَسَب إمكانه، وكذلك الرُّسل من قَبْله -عليهم الصَّلاة والسَّلام-، كانوا يُراعون أحوال المدعوِّين مُراعاة حكيمة، ويُعالجونها مُعالجة ناجعة، ومن جوانب مُراعاة حال المدعوِّين ما يلي:

أوّلاً - مُراعاة مستواهم العقلي والثقافي والعِلْمي

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ لكُلّ مدعو مُستوى عقليّاً وعِلْميّاً، ويشترك النَّاس بعامَّة في بعض البيئات بمُستوى مُتقارب، في العِلْم والتفكير، فَعَلى الدَّاعية أنْ يُراعي هذه المُستويات، ويُخاطبهم بما يُناسبها.

فلا ينبغي له أنْ يتكلَّم في عامَّة أهل المَسْجد عن قضايا الذرة تفصيلاً، بدعوى وجود الإشارة إليها في القُرآن الكريم، أو يتكلَّم معهم في العقلانيَّات والفلسفة وعِلْم الكلام، أو يُحدِّثهم في قضايا عِلْميَّة رفيعة المُستوى، لا يفهمونها، كالخِلاف بين العُلماء في بعض قضايا العقيدة، أو في دقائق الأُمور، وما يُلقى في بعض الإذاعات من مِثل هذا يحتاج إلى إعادة نظر؛ لأنَّه يتجافى والحِكمة تجافياً كبيراً.

بل يُخاطبهم وما يتناسب مع جميع الحُضور والمُستمعين، فيشرح لهم الآيات الأُم والشاملة، أو يُعلّق على القصص القُرآنيَّة، أو يشرح لهم الأحاديث النبويَّة الجامعة، أو يُبيّن لهم الأحكام الكُلِّيَّة، حتى يتناسب خِطابه والجميع.

وأنْ يُدرك الدَّاعية مُستويات المدعوِّين العِلْميَّة، ويُخاطبهم بِمَا يُناسبهم، وبِمَا يحتاجون إليه.. فلا يُخاطبهم بما يَمَلّون من سَماعه، ولا بِمَا لا يحتاجون إليه.

والدَّاعية الحكيم، هو الذي يُخاطب المدعوِّين بما ينفعهم، ممَّا يُناسب مُستواهم العِلْمي، وعَلامة الحِكمة في ذلك: أنْ ينصتَ مُعظم المدعوِّين، وأنْ ينتفعوا بِمَا يسمعون.

وقُدوة الدُّعاة في مُراعاة أحوال المَدْعو رسول الله ﷺ فقد كان يُراعي أحوال المَدْعوِّين العِلْميَّة، فمن ذلك الأعرابي الذي بال في المَسْجد، وكشف عَوْرته فيه، وقام أصحاب رسول الله ﷺ ليقعوا فيه. لا شكَّ أنَّ تَصَرُّفَهم هذا

ليس من الحِكمة؛ لأنَّهم لم يُقدِّروا حالته من جهتين: حال كَوْنه جاهلاً، وحاله -وقتئذ- وهو حاقن، يُريد أنْ يبول، ولكن خير الدُّعاة -عليه الصَّلاة والسَّلام- أدرك حاله من الجَهْل، وأدرك أنَّه -ساعتئذ- في حالة خاصَّة، أمَّا الجَهْل: فدواؤه التعليم، وأمَّا الحالة الخاصَّة -التي كان عليها-: فعلاجها التأخير حتى يفرغ من بَوْله، ولو كان في المَسْجد، ولو كان كاشف العَوْرة؛ لأنَّ مَفْسدة قطعه من بوله أعظم من مَفْسدة ما يفعل. فضلاً عن أنَّه لن يستوعب ما سيُقال له.

لذلك بدأ رسول الله ﷺ بمُعالجة حاله، ونهى الصَّحابة أنْ يتعرَّضوا له، بل منعهم من أنْ يقطعوا عليه بَوْله، فقال: «دعوه وأريقوا على بَوْله دلواً من ماء أو ذنوباً من ماء، فإنَّما بعثتم مُيسّرين، ولم تُبعثوا مُعسّرين»[1].

إنَّ هذا الأعرابي جاء من البادية التي عاش فيها، ولا توجد لديهم مساجد، ولا يُدرك أنَّ لهذا المكان حُرمة وقُدسيَّة لا يليق به أنْ يُدنِّسهما ببَوْله، ولمَعْرفة النبي ﷺ حال هذا الرجل أمر الصَّحابة أنْ يتركوه ليُكْمل بَوْله حتى لا يتسبَّب احتباس البَوْل فيه إلى ضَرر جَسَدي، وألم نفسي، وراعى حالة هذا الأعرابي، وهذا توجيه للدُّعاة بعد رسول الله ﷺ أنْ يدرسوا حالة المدعو حتى يُشخِّصوا الدَّاء ويَصِفوا له الدَّواء، ومن ثم تُثمر دعوتهم ثِماراً طيِّبة.

ولم يستجب النبي ﷺ لثورة أصحابه وهياجهم عليه، وعَرَّفهم أنَّ عِلاج الأمر سهل في مَسْجد لم يكن مفروشاً إلَّا بالحَصْباء، وهو صَبّ دلو من ماء، ثم نبَّههم على طبيعة رسالتهم التي كُلِّفوا حَمْلها للناس، وهي التيسير لا التعسير»[2].

ومِنْ مُراعاة أحوال المدعو الرّفق بالجاهل الذي لا يعرف الحُكم الشَّرعي كما حَدَث مع الرجل الذي لم يحسن صَلَاته، وعلمه النبي ﷺ، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رجلاً دخل المَسْجد يُصلِّي ورسول الله ﷺ في ناحية المَسْجد فجاء وسَلَّم على رسول اللَّه فقال له: «ارجع فصلِّ فإنَّك لم تصلِّ،

(1) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: يسِّروا ولا تُعسِّروا، حديث رقم: 6128.

(2) **الرسول والعلم**، يوسف القرضاوي، ص27.

فرجع فصلَّى، ثم سلَّم فقال: وعليك السلام، ارجع فصلِّ فإنَّك لم تصلِّ ثمَّ قال في الثَّالثة علِّمني قال: إذا قمت إلى الصَّلاة فأسبغ الوضوء، ثم استقبل القِبلة فكبِّر، ثم اقرأ بما تيسَّر معك من القُرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعاً، ثم قُم حتى تطمئن قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، ثم افعل ذلك في صَلَاتك كُلّها»[1].

ففي هذه الواقعة رَاعى النَّبي ﷺ حال هذا الرجل في أنَّه لم يكن يحسن صَلَاته، فتكون صَلَاته غير صحيحة، فعلَّمه النبي ﷺ الصَّلَاة الصَّحيحة بأُسلوب هيِّن ليِّن ليس فيه كِبر ولا استعلاء.

ولقد تعلَّم الصَّحابة والتَّابعون هذا الأُسلوب من نبيِّهم ﷺ، فأخذوا بيد العاصي، وساروا به إلى شاطئ النَّجاة في الدُّنيا والآخرة، وأظهروا له الحُبّ والود فأحبَّهم؛ لأنَّهم لم يروا فيه إلَّا كُلّ خير ونفع للمُسلمين والبشريَّة أجمعين، فهذان شابان تربَّيا في بيت النبوَّة، وترعرعا في حِجْر المصطفى ﷺ هُما: الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وابنا الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه. «نظرا ذات مرَّة إلى رجل كان كبير السِّن ولكنَّه لا يحسن الوضوء، فقال أحدهما للآخر تَعال نُرشد هذا الشيخ، فقال أحدهما: يا شيخ: إنَّا نريد أنْ نتوضَّأ بين يديك حتى تنظر إلينا لتعلَم من يُحْسن منا الوضوء ممَّن لا يُحْسنه، وأظهرا أنَّهما يُريدان أنْ يوجههما بينما الحقيقة أنَّهما يُريدان أنْ يوجِّها الشيخ الكبير، وأخذا يتوضآن أمامه، وهو ينظر إليهما، فلمَّا فرغا من وضوئهما قال الشيخ الكبير لهما: أنا والله الذي لا أحسن الوضوء، وأمَّا أنتما فكل واحد منكما يُحسن وضوءه، وهكذا استطاعا دون تعنيف أو تشدُّد أنْ يوجِّها الرجل الكبير دون أنْ يكون هُناك حرج له، بل في صُورة الرِّفق والأدب العالي والذَّوق الرفيع»[2].

ويُلاحظ على هذا الموقف بعض الأُمور، منها:

---

(1) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب الصَّلاة، باب أمر النبي -صلى اللَّه عليه وسلَّم- الذي لا يتم ركوعه بالإعادة، حديث رقم: 793.

(2) **زاد الداعية**، أحمد عمر هاشم، ط دار غريب، مصر، بدون ص22.

- أنَّه راعى الشابان حالة هذا الرجل الكبير الذي لا يُحْسن الوضوء.
- أنَّه اتَّفق الشَّابان فيما بينهما سرّاً حتى لا يعلَم الشيخ الكبير أنَّهما يُريدان تعليمه؛ حرصاً على ألا تُجرح مشاعره.
- أنَّ الأُسلوب اللَّين الذي نادى به الغُلامان على الشيخ الكبير، فلم يَصِفَاه بأنَّه مُخطئ وأنَّهما على صَواب، وأنَّهما جاءا لتعليمه وإرشاده.
- أنَّهما جعلا الشيخ الكبير حَكَماً بينهما في معرفة وضوء أيَّهما صحيح، حتى يُقرِّبا الشيخ منهما.
- أنَّه صحح الشيخ الكبير وضوءه، لمّا عَلِم أنَّهما على صَواب وهو على خطأ بدون أي لوم وُجّه له.

نماذج واقعية:

ألقى أحد الدُّعاة -في إحدى الدُّول الأُوروبيَّة- مُحاضرة في صِفات اللَّه، فكان ممَّا قال: «إنَّ أهل العِلْم اختلفوا في عَدَد أصابع الله، هل هي خمس أصابع أو ست..؟ وأن رواية الدارقطني فيها: كذا وكذا، ولكن العلَّة: كذا وكذا»، والنَّاس الحُضور من الجَهْل بمكان، لا يعرفون أركان الإسلام من أركان الإيمان، ولا يُمكنهم أنْ يستوعبوا ما يُقال، بل ربَّما دفعهم هذا إلى التشكيك، واتِّهام الدَّاعية بالتجسيم، فضلاً عمَّا عليه مُعظمهم من الذُّنوب والفُسوق، وأطال وأَسْهب، وبدأ الناس يتلفَّتون، ماذا يقول الدَّاعية؟ وبدأت إدارة المَسْجد تُفكِّر بمَخْرج من هذه المُشكلة، فلا الموضوع يُناسبهم، ولا المسألة تُفيدهم، إنْ لم تكُ تُضيِّعهم أو تُنفِّرهم، وربَّما أحدث فتنة كبيرة بينهم، ثم تدخَّل أحد الدُّعاة، فأنقذ الموقف، وتكلَّم عن صِفات اللَّه بِمَا يتناسب وَوَضْع المدعوِّين ممَّا هُم فيه من الذُّنوب، وأَثَرِ الإيمان بهذه الصِّفات في الرُّجوع إلى اللَّه»[1].

---

(1) **منهج الدعوة في ضوء الواقع المعاصر**، عدنان بن محمد آل عرعور، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص87.

وهكذا كان خِطاب الدَّاعية الثَّاني، بِمَا يُناسب مَدَاركهم العقليَّة، ومُستوياتهم العِلْميَّة، وحالاتهم الواقعيَّة، فهم لا يُدركون مُصطلح الحديث، ولا يُناسبهم الكلام في الخِلافات الفرعيَّة الدقيقة، وإنَّما الذي يحتاجون إليه هو التوبة والرُّجوع إلى اللَّه تعالى، وهُم بحاجة إلى معرفة أركان دينهم، قبل حاجتهم إلى شيء آخر.

ثانياً - مُراعاة أحوال المدعوِّين الإيمانيَّة:

الدَّاعية مُكلَّف بدعوة النَّاس جميعاً فمنهم المؤمن ومنهم الكافر، والمؤمنون بينهم تفاوت في قُوَّة الإيمان، والإقبال على الرحمن، الأمر الذي يُحتِّم على الدَّاعية ترتيب خِطابه، واختيار مضمونه بِمَا يتناسب مع حال المدعوِّين الإيمانيَّة؛ ليتحقَّق لهم قَبول الدَّعوة وسُرعة الاستجابة، فإنَّ لكُلّ قوم حالاً إيمانيَّة، ولكُلّ حال خِطابها الدَّعوي.

فَمِن النَّاس: من ليس عنده ذرَّة من إيمان باللَّه، ومنهم الذين مُلئت قُلوبهم إيماناً، وبينهما دَرجات ودَركات لا يَعْلمها إلا اللَّه، ومن الخطأ: أنْ يُخاطبَ الجميع بأُسلوب واحد، ومُستوى عِلْمي واحد، وأحكامٍ وحُجَج واحدة، دون مُراعاةٍ لأحوالهم الإيمانيَّة.

ولما كان لكُلّ فئة خِطاب يُناسبها، وأُسلوب وحُجَج تتوافق ومُستوى إيمانها، كان لا بدَّ للدَّاعية من مَعْرفة حالتهم الإيمانيَّة قبل مُخاطبتهم، فخِطَاب المُلحدين يختلف تماماً عن خِطاب المؤمنين المسَلِّمين لأوامر الله ﷻ، ورسوله.

وغير المُسلمين يختلفون في مُعتقداتهم، فمنهم الدهريُّون الذين لا يؤمنون باللَّه ولا باليوم الآخر، ومنهم الذين يؤمنون بوجود الخالق، مع انحرافات فكريَّة، وضَلالات عقديَّة، وكذلك المُشركون باللَّه، يتفاوتون من حيث شركهم، وعداوتهم للإسلام.

فلا يجوز للدَّاعية أنْ يكون غافلاً عن أحوال المدعوِّين الإيمانيَّة هذه، فيضع -وقتئذ- الأُمور في غير محلِّها. فليس من الحِكمة أنْ يتكلَّم مع الدَّهرين

عن طاعة اللَّه ومحبَّة رسوله، والتمسُّك بالدِّين، ويحتجّ عليهم بالآيات والأحاديث، وهُم لا يؤمنون برب، ولا يُقرُّون بدين.

وهذا منهج القُرآن الكريم في خِطاب هذه الأصناف كُلّها، كلٌ حَسَب إيمانه، وبما يُناسب تفكيره ومُعتقده فخاطب الدهريِّين بإثبات وجود الخالق، فقال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾[1].

وخاطب القرآن المُشركين بِما يُناسبهم في عقائدهم فقال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾[2]؛ لأنَّهم كانوا يؤمنون بوجود اللَّه، لكنَّهم كانوا يعبدون معه آلهة أُخرى، فألزمهم الله بمقتضى الوحدانيَّة أنْ لا يشركوا به؛ لأنَّ العبادة تصرف لخالق هذا الكون والمُتصرِّف فيه، ولا تصرف لغيره من المخلوقات كائناً من كان.

ثالثاً - مُراعاة النبي ﷺ لأحوال المدعو الإيمانيَّة:

والمُتتبِّع للسيرة النبويَّة يجدها لم تخرج عن هذه المنهجيَّة القرآنيَّة العظيمة، فقد خاطب الرسول كُلّ صِنف بما يُناسب إيمانه، ولا بأس بذكر نماذج قليلة على سبيل التذكير والتنبيه.

فقد كان رسول الله ﷺ يُخاطب أهل الكتاب بغير ما كان يُخاطب به كفَّار قُريش، فقد خاطب وفد نجران في أمر سيدنا إبراهيم عليه السلام أنَّه لم يكن يهوديًّا ولا نصرانيًّا ولكن كان حنيفاً مُسلماً، وكان قد كتب لهم «أما بعد: فإنِّي أدعوكم إلى عِبادة الله من عِبادة العِباد، وأدعوكم إلى ولاية اللَّه من ولاية العباد»[3].

ولقد أثمرت مُراعاة حال المدعو ثِماراً طيِّبة، وحوَّل بعض الكافرين إلى

---

(1) سورة الطور، الآية: 35.

(2) سورة العنكبوت، الآية: 61.

(3) **السيرة النبوية**، لابن هشام، دار الريان للتُّراث، القاهرة، ط1، 1408هـ/ 1987م، 1/ 215.

مؤمنين، لما رأوا من حِوار هادئ، وقول حسن، وتلطُّف في الخطاب، وأدب في الاستماع، ومُراعاة لحالتهم، فعَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لأَبِي: «يَا حُصَيْنُ كَمْ تَعْبُدُ الْيَوْمَ إِلَهًا؟» قَالَ أَبِي: سَبْعَةً سِتًّا فِي الأَرْضِ وَوَاحِدًا فِي السَّمَاءِ». قَالَ: «فَأَيُّهُمْ تَعُدُّ لِرَغْبَتِكَ وَرَهْبَتِكَ؟» قَالَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ. قَالَ: «يَا حُصَيْنُ أَمَا إِنَّكَ لَوْ أَسْلَمْتَ عَلَّمْتُكَ كَلِمَتَيْنِ تَنْفَعَانِكَ». قَالَ: فَلَمَّا أَسْلَمَ حُصَيْنٌ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلِّمْنِي الْكَلِمَتَيْنِ اللَّتَيْنِ وَعَدْتَنِي، فَقَالَ: «قُلِ اللَّهُمَّ أَلْهِمْنِي رُشْدِي وَأَعِذْنِي مِنْ شَرِّ نَفْسِي»[1].

يستفاد من هذا الموقف أُمور، منها:

- أنَّه لم يغيّر النبي ﷺ وجْهه عند دخول حُصين، ولم يصفه النبي ﷺ بالكُفر والبُعد من رحمة الله تعالى، وأنَّ ما يعبده باطل لا ينفع ولا يضرّ.
- أنَّه خاطبه النَّبي ﷺ بأُسلوب ليِّن، فلم يكن فظّاً ولا غليظاً معه، وناقشه بأُسلوب يجعله ينطق بالحقّ في حينه.
- أنَّه انتهى الحِوار بإسلام حُصين، وانضمامه إلى صفّ المُدافعين عن دين اللَّه ﷻ بعد أنْ كان من المُحاربين للَّه ورسوله والمؤمنين.
- تلقين الدُّعاة درساً في مُراعاة العاصي من المُسلمين خاصَّة، ومن هو على غير الإسلام عامَّة، حتى يدخل الناس في دين الله أفواجاً.

وقد فَطِن كثير من الدُّعاة في العَصْر الحديث إلى مُراعاة أحوال المَدْعو لما لمسوه من أُسلوب الأنبياء مع مدعوِّيهم، وأنَّه لا يأتي إلا بكل خير، فهذا الشيخ محمد الغزالي رحمه الله كان من الدُّعاة الفاهمين لدينهم، والحريصين على جَذْب النَّاس إلى الفَهْم الصَّحيح للإسلام. قال: دخلت مكتبي فتاة لم يعجبني زيُّها أوَّل ما رأيتها، غير أنِّي لمحت في عينيها حُزناً أو حَيْرة يستدعيان الرّفق بها، وجلست تبثّني شكواها وهُمومها مُتوقِّعة عندي الخير: واستمعت طويلاً،

(1) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الدعوات باب: 70.

وعرفت أنَّها فتاة عربيَّة تلقَّت تعليمها في فرنسا لا تكاد تعرف عن الإسلام شيئاً، فَشَرعْت أشرح حقائق، وأرد شُبهات، وأُجيب عن أسئلة، وأُفنِّد أكاذيب المُبشِّرين والمُسْتشرقين حتى بَلَغْت مُرادي أو كدْت، ولم يفتني في أثناء الحديث أنْ أصف الحَضَارة الحديثة بأنَّها تعرض المرأة لحماً يُغري العُيون الجائعة، وأنَّها لا تعرف ما في جو الأُسرة من عَفاف وجَمال وسَكينة، واستأذنت الفتاة طَالبة أنْ آذن لها بالعَوْدة، فأذنت، ودخل عليَّ شاب عليه سِمات التديُّن يقول بِشِدَّة: ما جاء بهذه الخبيثة إلى هُنا؟ فأجبت: الطبيب يستقبل المَرْضى قبل الأصحَّاء وذلك عمله: قال طبعاً نَصَحْتها بالحِجَاب: قلت: الأمر أكبر من ذلك هُناك المِهَاد الذي لا بُدَّ منه، هُناك الإيمان باللَّه واليوم الآخر، والسَّمع والطَّاعة لما تَنَزَّل به الوحي في الكتاب والسُّنة، والأركان التي لا يوجد الإسلام إلَّا بها في مجالات العِبادات والأخلاق، فقاطعني قائلاً: ذلك لا يمنع أمرها بالحِجَاب، قُلت في هُدوء ما يَسُرّني أنْ تجيء في مَلابس راهبة، وفؤادها خالٍ من اللَّه الواحد، وحياتها لا تعرف الرُّكوع والسُّجود، إنَّني علَّمتها الأُسس التي تجعلها من تلقاء نفسها تؤثر الاحتشام على التبرُّج، وجاءتني الفتاة بعد أُسبوعين في مَلابس أفضل، وكانت تُغطِّي رأسها بِخِمار خفيف، واستأنفت أسئلتها، واستأنفت شروحي، ثم قُلت لها: لماذا لا تذهبين إلى أقرب مَسْجد من بيتكم؟ قالت الفتاة: إنَّها تكره رجال الدِّين، وما تحب سماعهم! قلت: لماذا؟ قالت: قساة القُلوب غِلاظ الأكباد! إنَّهم يُعاملوننا بِعُنف واحتقار(1).

فلينظر الدُّعاة إلى هذا الفهم الواعي لطبيعة النُّفوس البشريَّة، والرَّحمة والرّفق بالعُصاة، ومراعاة حال الذين عاشوا في وَحْل المَعْصية وهُم في غَفْلة عن الحَقِّ، وَبُعْدٍ عن جادَّة الطَّريق، ماذا تكون النتيجة لو أنَّ هذا الدَّاعية طَرَدها من مَكْتبه؟ أو لَمْ يسمح لها بالدُّخول بزيّها هذا، تكون النتيجة أنَّ أهل الباطل يتلقَّفونها لتقع في المَعَاصي، وتعيش في غي، وليتأمل الدَّعاة الفَرْق

(1) **الحق المر**، محمد الغزالي، ط. دار التراث الإسلامي، القاهرة، ط2، 1414هـ/ 1994م، ص27-28 باختصار.

بين التعبيرين، ما قاله الشاب المُتديِّن -حَسَب اعتقاده- ما جاء بهذه الخبيثة إلى هُنا، وما قاله الشيخ: الطبيب يستقبل المَرْضى قبل الأصحَّاء ذلك عمله؛ لأنَّ الشيخ فهم أنَّ العاصي مريض وأين يذهب صاحب المَعْصية إذا لم يجد دُعاة يُرحِّبون به، ويُوجِّهونه الوجْهة السَّليمة؟

والمُلاحظ في كلام الشيخ يجده راعى حالها؛ لأنَّها قادمة من بلد غير إسلامي، فلم ينهرها ويطردها، بل بدأ بالأُصول الذي أسِّس عليها الإسلام، ومن خِلالها ينطلق المَدْعو إلى الحياة.

رابعاً - مُراعاة مَنْزلة المَدْعو

ومن مُراعاة أحوال المَدْعو إدراك أُسلوب مُخاطبة أصحاب المَنازل والمَناصب العُليا حَسَب مكانتهم، فلهم أُسلوب يختلف عن أُسلوب مُخاطبة العَوَام، فلا بُدَّ للدَّاعية أنْ يكون فطناً عند مُخاطبة هؤلاء حتى يستقطب قُلوبهم للحقِّ، ويغيِّر ما هم عليه من مُنكر بأُسلوب غير جارح لهم؛ بحيث يحسُّون بمكانتهم وسط النَّاس، والنَّاظر في خِطاب النَّبي ﷺ للمُلوك والرؤساء يجد أنَّه ﷺ راعى مَكَانتهم في عَصْره ﷺ، وهذا دليل واضح في مُخاطبة النَّبي ﷺ لهم ودعوتهم للإسلام، وهذا أُنموذجُ من الرَّسائل التي بَعَثها النَّبي ﷺ إليهم، «بسم الله الرَّحمن الرحيم من مُحمد رسول اللَّه إلى هِرقل عظيم الروم، سلام على من اتَّبع الهُدى، أمَّا بعد، فإنِّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم وأسلم يؤتك اللَّه أَجْرك مَرَّتين، وإنْ تولَّيت فإنَّما عليك إثم الأريسيين»[1].

فَقَد خَاطَب النَّبي ﷺ هِرَقل بأُسلوب يليق به هو وغيره من المُلوك، فنتج عن هذا الخِطاب المُراعى فيه أحوالهم، أنْ أَسْلم البعض، وأَهدى بعضهم الهدايا إلى رسول الله ﷺ؛ ليضع النَّبي ﷺ المنهج الأَسْمى للدُّعاة في مُخاطبة ذوي المكانة العُليا، حتى لا يحدث تصادم بين الدُّعاة وبين مَدْعوِّيهم.

(1) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب: التفسير، باب: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ﴾، حديث رقم: 4553.

ومن ثمَّ وجب «على حامل رسالة الإسلام، الدَّعوة إلى اللَّه ﷻ، وتغيير المُنكر أنْ يُحسن مُخاطبة كُلّ ذي مُستوى، سَواء كان عِلْمياً أم اجتماعياً بِمَا يُلائمه ويُلائم اختصاصه ووضعه في المُجتمع كُلّما أمكن ذلك، حتى يكون لكلامه تأثير نافع مُفيد في فكره ونفسه»[1].

وبعد أن راعى النبي ﷺ حال المَدْعو عَمليّاً أمرنا أنْ ننزل النَّاس منازلهم، فنُعطيهم حَقّهم من التقدير، فنُخاطبهم بأُسلوب يليق بمكانتهم، فعن عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «أَنْزِلُوا النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ»[2].

ومن أراد أنْ ينصح لذي سُلطان بأمر فلا يأمره علانيَّة، ولكن ليأخذ بيده فيخلو به، فإنْ قَبِل منه فذاك، وإلَّا كان قد أدَّى الذي عليه تُجاهه.

ومن مُراعاة أحوال المدعو -أيضاً- مُراعاة المنزلة الاجتماعيَّة، والصِّلة بين الدَّاعية والمَدْعو، فإنْ كان أباً راعى هذا الأمر، وخاطبه برفق، واختار الأُسلوب الأَمْثل، والوقت المُناسب، حتى لا يحدث صِدام بين الوالد والولد، وهذا مَثَل ساقه القُرآن الكريم للدُّعاة من باب الاقتداء بالأنبياء، والتعلُّم من منهجهم القويم، قال تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِبۡرَٰهِيمَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقٗا نَّبِيًّا * إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا * يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدۡ جَآءَنِي مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَمۡ يَأۡتِكَ فَٱتَّبِعۡنِيٓ أَهۡدِكَ صِرَٰطٗا سَوِيّٗا * يَٰٓأَبَتِ لَا تَعۡبُدِ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ عَصِيّٗا * يَٰٓأَبَتِ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٞ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيۡطَٰنِ وَلِيّٗا * قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنۡ ءَالِهَتِي يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُۖ لَئِن لَّمۡ تَنتَهِ لَأَرۡجُمَنَّكَۖ وَٱهۡجُرۡنِي مَلِيّٗا * قَالَ سَلَٰمٌ عَلَيۡكَۖ سَأَسۡتَغۡفِرُ لَكَ رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ بِي حَفِيّٗا﴾[3].

«لقد تلطف إبراهيم عليه السلام مع أبيه، فخاطبه بتذلل وخضوع وإشعار بارتفاع منزلة أبيه بالأبوة، فناداه بأداة النداء الموضوعة للبعيد، ووضع بدل ياء

(1) **فقه الدعوة والإرشاد**، عبد الرحمن الميداني، ط. دار القلم، دمشق، ط2 1425هـ/ 2004م، ج1، ص628 باختصار.

(2) أخرجه أبو داود في **سننه**، كتاب: الأدب، باب: تنزيل الناس منازلهم، حديث رقم: 4844.

(3) سورة مريم، الآيات: 41-47.

المُتكلِّم تاء التأنيث، التي يستعطف بها رقَّته التي يُشارك الأُم بها، فكأنَّه قال له: يا أبي الذي هو مِثْل أُمي في الشَّفقة عليَّ والرَّحمة بي، إنَّ من البر بك، أنْ أنصحك وأدلّك على الحقّ وصِراط الهُدى، وأُحذرك من عذاب اللَّه»[1].

ولقد راعى الخليل ﷺ المَنْزلة الاجتماعيَّة في خطابه مع آزر فناداه بأُسلوب يفيض رقَّة وليناً وعطفاً وحناناً، خاطبه بالموعظة الحَسَنة التي إنْ دلَّت على شيء فإنَّما تدلّ على عِلْم إبراهيم ﷺ الذي عَلَّمه اللَّه إيَّاه، فقد كان مع تلطُّفه بأبيه ولينه معه يبيِّن بالبرهان العقلي بطلان عِبادته للأصنام.

والمُلاحظ في دعوة إبراهيم لأبيه أيضاً أنَّه كان مِثالاً للابن البار بأبيه، الذي لا يُريد إلَّا الخير لأقرب الناس إليه، فلم يغلظ له القول ولم يعنِّفه في الكلام، بل خاطبه بكُلّ أدب ووقار، وجَادله بألطف عِبارة وأحسن إشارة، وخاطَبه كذلك بأحب نداء إليه (يا أبتِ) نداء كُلّه حبّ لأبيه المُشرك، ولم ينسب العلم إلى نفسه، ولم يتعالَ على أبيه، بل نسب العِلْم للَّه ربِّ العالمين.

وعندما نعقد مُقارنة بين ما دار بين خليل الرحمن وأبيه، وبين ما يحدث عند بعض الدُّعاة الذين انتسبوا إلى الدَّعوة ولم يتخلَّقوا بأخلاقها، ظنّاً منهم أنَّهم يملكون التوجيه والإرشاد نجد أنّ بعض الشباب يتَّهم أباه وأُمّه بالكُفر لفعلهما مَعْصية من المَعَاصي، ويعقّهما ويقسو عليهما، وينسب العِلْم لنفسه والجهل لهما، وربما يكسر أشياء في البيت، ويحرم على نفسه الأكل والشُّرب معهما بزعم أنَّهما يرتكبان المَعَاصي وأنَّ طعامهما حرام، وإنْ دلَّ ذلك على شيء فإنَّما يدلّ على الجَهْل الذي مُنِيَ به هؤلاء الشَّباب، وبُعْد عن منهج الإسلام الذي أمر به في نهيه عن المُنكر.

ومن مُراعاة أحوال المدعو الوقوف على حالته الاقتصاديَّة؛ لأنَّه ربَّما يكون فقيراً، فيكون الحِكم على قدر الحالة، ويكون أُسلوب التغيير مُناسباً لما

---

(1) **معارج التفكر ودقائق التدبر**، عبد الرحمن حسن الميداني، ط دار القلم، دمشق، ط1، 1423هـ/ 2002م، ج7، ص499.

عليه المدعو من فَقْر أو غِنَى، فما يَصلح للغَنِي لا يَصلح للفَقير، وهذا هو الذي فعله النَّبي ﷺ في حالة الرجل الذي جامع زوجته في نهار رمضان درس حالته دراسة متأنِّية حتى يُصدر حُكماً يُناسب هذه الحالة، حتى لا يُشدد عليه فينفر هذا الرجل من الإسلام، فعَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: هَلَكْتُ. فَقَالَ: «وَمَا ذَاكَ». قَالَ وَقَعْتُ بِأَهْلِي فِي رَمَضَانَ. قَالَ: «تَجِدُ رَقَبَةً»، قَالَ: لَا، قَالَ: «فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ»، قَالَ: لَا، قَالَ: «فَتَسْتَطِيعُ أَنْ تُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا»، قَالَ: لَا، قَالَ فَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ بِعَرَقٍ -وَالْعَرَقُ الْمِكْتَلُ- فِيهِ تَمْرٌ فَقَالَ: «اذْهَبْ بِهَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ»، قَالَ عَلَى أَحْوَجَ مِنَّا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا أَهْلُ بَيْتٍ أَحْوَجُ مِنَّا. قَالَ: «اذْهَبْ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ»[1].

فالنَّاظر في هذا الحديث يجد أنَّ هذا الرجل فعل مُنكراً، فذهب إلى النَّبي ﷺ ليرشده إلى المَخْرج الذي يُخرجه من الذَّنب الذي فعله، فراعى النبي ﷺ حال هذا المدعو وتدرج به من أمر إلى أمر حتى وضع الحلّ الذي يُناسبه.

المبحث الثالث

مُراعاة الأولويَّات

من أبرز الأساليب التي تُطوِّر الخِطاب الدَّعوي مُراعاة الأولويَّات، فهو من أهم الأُمور التي يجب أنْ يُراعيها الدَّاعية عند دعوته، فعليه أنْ يعرف المُنطلق الذي يبدأ منه؛ لأنَّ العِلْم بالمُنكر وحده لا يكفي في تغيير المُنكر، بل لا بدَّ أنْ يفقه الدَّاعية لما يُقدّم وما يؤخّر في دعوته، وما هي أهم القضايا التي يُعطيها أهمِّيَّة قَبْل غيرها، وهذا ما يُسمَّى في الشَّريعة الإسلاميَّة بالتدرُّج، وهو الانتقال بالمدعوِّين من الأسهل إلى الأصعب، ومن كُلِّيَّة إلى أُخرى، ومن الكُلِّيَّات إلى الجُزئيَّات، ومن الدَّعوة النظريَّة إلى الدَّعوة التطبيقيَّة، ومن التوحيد إلى العِبادات وهكذا.

(1) أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب: الهبة - باب: إذا وهب هبة فقبضها الآخر، حديث رقم: 2600.

ومعنى فِقه الأولويَّات: وضع كُل شيء في مَرْتبته بالعَدْل من الأحكام والقِيَم والأعمال، ثم يُقدِّم الأَوْلى فالأوْلى بناءً على معايير شرعيَّة صحيحة يهدي إليها نور الوحي ونور العَقْل، فلا يُقدِّم غير المُهم على المُهم، ولا المُهم على الأهم ولا المرجوح على الرَّاجح، بل يُقدِّم ما حقَّه التقديم ويؤخِّر ما حقَّه التأخير[1].

وهذا الفِقْه سار عليه النَّبي ﷺ في دعوته لقومه، والانتقال بِهم من الشِّرك إلى الوحدانيَّة، ومن شُرب الخَمْر والعَصَبيَّة والقتل إلى مُجتمع الحُب والمودَّة والوحدة والترابط؛ حيث بدأ بالعقيدة ونَبْذ الشِّرك، ولم يتعجَّل جَنْي الثِّمار، بل ظلَّت المَرْحلة المكِّيَّة كُلّها دعوة إلى العقيدة، حتى تَربى الناس على تأهيل نفوسهم لقَبول الأمر والنَّهي، بعد أنْ خالط الإيمان بشاشة قُلوبهم، فكان الأمر يأتيهم فينفِّذونه توّاً بدون تردُّد.

والشريعة الإسلامية راعت الأولويَّات في التشريع والأحكام، والفُقهاء باستقرائهم عرفوا أنَّ ترتيب الأولويات سُنَّة تشريعيَّة، فبنوا عليها قواعدهم الفقهية، واحتكموا إليها، فأحرى بأهل الدَّعوة مُراعاة ذلك.

وفِقه الأولويَّات منهج إسلامي في الدَّعوة إلى اللَّه ﷻ، فيُقدِّم الدَّاعية العقيدة على العِبادة والفرائض على السُّنن، والمُحرَّمات على المكروهات، والنَّص على الاجتهاد، ودرء المفاسد مُقدّم على جَلْب المصالح، والمَصْلحة العامَّة مُقدَّمة على المَصْلحة الخاصَّة، ويُدْرأ الضَّرر العَّام قبل الضَّرر الخاصّ، ويُرْتَكَبُ أخفّ الضَّررين، وأَهْون الشَّرين مَخَافة ضررٍ أكبر وشرٍّ أخطر.

وقد راعت الدَّعوة الإسلاميَّة طبيعة النفوس حتى في مقام العِبادات التي تعود بالخير والنَّفع عليها، فلم تنزل الأحكام والعِبادات دُفعة واحدة، بل فرض اللَّه سُبحانه وتعالَى الصَّلاة، وبعدها بعامين أو أكثر فرض الصِّيام

(1) **الخلاصة في فقه الأولويات**، علي بن نايف الشحود، دار المعمور- بهائج- ماليزيا، ط1، 1430هـ/ 2009، ص3.

والزَّكاة، ثم ختم هذه الفرائض بالحجِّ، وهي في كُلّ ذلك تُراعي طبيعة البشر، وتُناسب الفطرة التي فُطِر عليها الإنسان.

وهذا المنهج عَلَّمه النَّبي ﷺ لمعاذ بن جبل عندما أرسله إلى أهل اليمن ليدعوهم إلى عِبادة اللَّه ﷻ، وترك عبادة الأوثان والأصنام «فعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ مُعَاذًا قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ. فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَن لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ»[1].

والنَّاظر في هذا الحديث يجد أنَّ النَّبي ﷺ رسم المنهج لمعاذ بن جبل والدُّعاة من بعده ليسيروا عليه في تغيير واقع النَّاس، وينأوا بهم عن كُلّ مُحرم، ولا ينتقلوا من أمر إلَّا بعد تحقيق الأمر الأوَّل وهكذا.

يقول الإمام النووي: أعلمهم أنَّهم مُطالبون بالصَّلوات وغيرها في الدُّنيا، والمُطالبة في الدُّنيا لا تكون إلَّا بعد الإسلام، وليس يلزم من ذلك أنْ يكونوا مُخاطبين بها يُزاد في عذابهم بسببها في الآخرة، ولأنَّه ﷺ رتَّب ذلك في الدُّعاء إلى الإسلام، وبدأ بالأهم فالمُهم، ألا تراه بدأ ﷺ بالصَّلاة قبل الزَّكاة، ولم يَقُل أحد يصير مُكلَّفاً بالصَّلاة دون الزَّكاة[2].

وفي هذا المَعْنى يقول د. أحمد عمر هاشم: «فلمَّا كان معاذ بن جبل رضي الله عنه أُرسل إلى من يُقر بالإله والنبوَّات وهُم أهل الكِتَاب كان أوَّل ما يدعوهم إليه هو توحيد اللَّه تعالى، فهو يدعو إلى الإقرار والإيمان باللَّه

(1) أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب: الإيمان، باب: الدُّعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، حديث رقم: 132.

(2) **صحيح مسلم مع شرح النووي**، كتاب الإيمان، باب الدُّعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، 1/ 313.

الواحد، وبنبوَّة محمد ورسالته ﷺ، فلئن كان القوم مُعترفين بالإله إلَّا أنَّهم كانوا يجعلون له شريكاً، وذلك لِدَعوى النَّصارى أنَّ المسيح ابن اللَّه، ودعوى اليهود أنَّ عُزيراً ابن اللَّه، تعالى اللَّه عمَّا يقولون علوّاً كبيراً، ولعدم تصديق أولئك القوم بالرَّسول، من أجل ذلك كان أوَّل ما يدعوهم إليه هو شهادة أنَّ لا إله إلا اللَّه وأنَّ محمداً رسول اللَّه، ثم تدرَّجت بهم الدَّعوة من الإيمان إلى العمل البدني بالصَّلاة، ومن العمل البدني إلى العمل المالي بالزَّكاة وهكذا»[1].

وإحاطة الدَّاعية بفِقه الأولويَّات يمنحه بصيرة في دعوته، وتوفيقاً في تصرُّفاته، ويحفظ عليه وقته وطاقته، ويُعطيه رؤية واضحة في المنهج بعامة، والدَّعوة بخاصَّة، وتحديد نُقطة البدء من أهمِّ الأُمور التي يجب أنْ يُراعيها الدَّاعية، فلا يُطالب الكافر أنْ يخلع ثوب الحرير أو يترك شُرب الخَمْر مثلاً، وهو لم ينطق بالشهادتين، ولا ينكر على من حَلَقَ لحيته وهو يعلم أنَّه لا يُصلِّي أو لا يصوم أو لا يزُكِّي، ولا يُنكر على من أسبل الإزار، وهو يعلم أنَّه مُنغمس في الحَرام وتقليد غير المُسلمين، ولا يُنكر على المرأة التي تكشف عن وجهها طالباً منها ارتداء النِّقاب؛ لأنَّه يعلم أنَّه فرض ولا يعلم هل تُصلِّي أم لا، وهل هي تُطيع الوالدين أم لا، وكذلك لا يُطالب الدَّاعية بظواهر الأُمور ويترك التربية الداخليَّة التي تجعل من العاصي مُطيعاً للَّه بعد ذل.

وقد اتَّبع الإسلام أُسلوب «التمهيد لكمال تخلِّي المدعوِّين عن عقائدهم الباطلة وعِباداتهم الفاسدة، وعاداتهم المرذولة، وذلك بأنْ يرضوا على هذا التخلِّي شيئاً فشيئاً بسبب نُزول القرآن عليهم كذلك شيئاً فشيئاً، فكلَّما نجح الإسلام معهم في هَدْم باطل، انتقل بهم إلى هَدْم آخر، وهكذا يبدأ بالأهمِّ ثم المُهم حتى انتهى بهم آخر الأمر عن تلك الأرجاس كُلّها فطهَّرهم منها وهُم لا يشعرون بعنت ولا حَرَج، وفَطَمَهم عنها دون أنْ يرتكسوا في سابق أو

(1) **الدعوة الإسلامية منهجها ومعالمها**، أحمد عمر هاشم، ط. مكتبة غريب، مصر، بدون تاريخ ولا رقم طبعة، ص18.

عادة، وكانت هذه السياسة رشيدة، ولا بدَّ منها في تربية هذه الأُمة المجيدة، لا سيَّما أنَّها كانت أبيَّة مُعاندة»[1].

ولا يستطيع الدَّاعية أنْ يراعي الأولويَّات إلَّا إذا كان على علم وبصيرة بمعتقد من يدعوه وعالماً بأحواله؛ حتى يتمكَّن من كيفيَّة البَدْء بما يدعوه إليه.

وقد فطن خُلفاء الرسول ﷺ إلى فِقه الأولويَّات في دعوتهم إلى الخير، ليصلوا بالناس إلى ما أراد الله ﷻ، دون أنْ يُكرهوا الناس على فعل شيء أو تركه دون اقتناع، فقد حَدَث أنَّ عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز دخل على أبيه (ولديه حماسة وغَيْرة كما يفعل بعض شباب اليوم الذين انتسبوا إلى الدَّعوة وليسوا أهلاً لهذا الطريق، فقال: يا أمير المؤمنين ما أنت قائل لربِّك غداً إذا سألك فقال: رأيت بدعة فلم تُمتها أو سُنَّة فلم تُحيها؟ فقال أبوه: رحمك الله وجزاك من ولد خيراً يا بُني إنَّ قومك قد شدُّوا هذا الأمر عُقدة عُقدة وعروة عروة ومتى أردت مكابرتهم على انتزاع ما في أيديهم لم آمن أنْ يفتقوا عليَّ فتقاً يكثر فيه الدِّماء، واللَّه لزوال الدُّنيا أهون عليَّ من أنْ يُراق في سببي محجمة من دم أو ما ترضى أنْ لا يأتي على أبيك يوم من أيام الدُّنيا إلا وهو يُميت فيه بدعة ويُحيي فيه سُنة؟»[2].

وبعد فترة وجيزة حقَّق اللَّه تعالى لعمر بن عبد العزيز ما تمنّاه، فساد العدل في زمنه ورُفع الظُّلم، وأحيا السُّنة، وأمات البِدْعة بعد أنِ استقرَّت الدَّولة الإسلاميَّة.

«يُريد الخليفة الراشد أنْ يُعالج الأُمور بحكمة وتدرُّج مُهتدياً بمنهج اللَّه الذي حرَّم الخمر على عِباده بالتدريج، وانظر إلى تعليله المَصْلحي الرصين الذي يدلّ على عُمقه في فِقه السِّياسة الشرعيَّة: إنِّي أخاف أنْ أحمل الحقَّ

---

(1) **مناهل العرفان في علوم القرآن**، عبد العظيم الزرقاني، دار الكتاب العربي: بيروت، ط1، 1415هـ/ 1995م، 1/ 50.

(2) **تاريخ الخلفاء**، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1371هـ/ 1952م، تحقيق: محمد محيي الدِّين عبد الحميد، ص 223-224.

على الناس جُملة فيدفعوه جُملة، ويكون من ذي فتنة، يعني أنَّه يُريد أنْ يسقيهم الحقَّ جَرْعة جَرْعة، ويحملهم على طريقه خُطوة خُطوة»[1].

ويجب على الدَّاعية أنْ يفطن لأحوال مُجتمعه، ويعلم أنَّ تغيير المُنكرات يحتاج إلى أوقات طويلة كما فعل النَّبي ﷺ في تغيير منكرات العرب؛ لأنَّ «الفساد الذي ينخر في المُجتمعات الإسلاميَّة اليوم إنَّما هو حصيلة قُرون مُتطاولة، وقد عمل على تقريره وإذاعته وتعميق جُذوره جبابرة ودهاقنة للفساد مُتتابعون! تباعدت أفكارهم واتَّحدت أهدافهم، ومثل هذا لا يُمكن أنْ يغيَّر في يوم ولا سنة، وإنَّما يحتاج إلى مُدَّة كافية تماماً يروض فيها الناس على التوحيد والإيمان الصَّادق»[2].

«إنَّ التركيز على مسائل فرعية من الشريعة بالنسبة للنَّاس أمر غير منطقي، بل مُحاولة عابثة لاستنبات البذور في الهواء، ولا يُمكن أبداً بتجميع أغصان نضرة مع بعضها في الهواء أنْ يتكوَّن منها شَجَرة ذات جُذور ضاربة في أعماق الأرض، لا بدَّ من سُلوك المنهاج الربَّاني الذي رسمه الله لهذا الخلق. فلا بدَّ من زرع البذرة في التربة، ثم تعهدها حتى تستوي قائمة على أُصولها، ثم تمتدّ بفروعها وأفنانها. وهكذا بالنِّسبة لهذا الدِّين العظيم لا بدَّ من اقتفاء السبيل الذي رسمه اللَّه لهذا الكائن حتى يحمل هذا الدِّين. لا بدَّ من بناء الأساس بغرس البِذْرة في أعماق الأرض؛ أي: غرس العقيدة في أعماق القلب، ومن هُنا: فإنَّ مُحاولة تتبع فروع الشريعة بالتفصيل والتعليل هو اشتغال بالمُهم قبل الأهم، ولا يُمكن أنْ تؤتي هذه المُحاولة أُكُلها الذي نرجو، والثِّمار التي نأمل»[3].

---

(1) **ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده**، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة مصر، ط1، 1414هـ/ 1993م، ص185.

(2) **الأمر بالمعروف والنَّهي عن المُنكر- أُصوله وضوابطه وآدابه**، ط1، 1995م، خالد عثمان السبت، ط. المنتدى الإسلامي، ص230-331.

(3) **العقيدة وأثرها في بناء الجيل**، عبد اللَّه عزام، دار ابن حزم، ط3، 1416هـ/ 1996م، ص12.

إنَّ فِقدان فِقه الأولويَّات يُحدث خَلَلاً بالغاً في تطوير الخِطاب الدَّعوي، ويُوقع كثيراً من الدُّعاة في اضطراب في المنهج، وتخبط في الدَّعوة، فتضيع بذلك الأوقات، وتُهدر الطَّاقات، ويُحدث ذلك أثراً سلبيّاً، وربَّما أدّى إلى نتائج عكسيَّة في دعوة من فَقَدَ ذلك.

فيجب على الداعية أنْ لا يُحاول مُخاطبة المدعوِّين دفعة واحدة؛ لأنَّ ذلك مخالف لمنهج اللَّه وسُنَّة الأنبياء -عليهم الصَّلاة والسَّلام-، وهذا لا يمنع وجود القابليَّة عند بعض الأفراد على التحوُّل دَفعة واحدة، فمن كان عنده الاستعداد للتغيير دَفعة واحدة من دون أنْ يؤثِّر سلباً على نفسه فلا يجوز التواني في ذلك.

وعلى سبيل المِثال إذا جاء داعية إلى قوم قد تركوا الواجبات، وفعلوا المُحرمات، فلا يطلب منهم فعل الواجبات كُلّها دَفعة واحدة، ولا ترك المحرمات كُلّها دَفعة واحدة، وإنَّما يطلب منهم التوحيد ثم الصَّلاة، ثم الزَّكاة وينهى عن الكبائر كبيرة كبيرة.

وأمَّا إذا كان الرجل حديث عهد بالإسلام، أو القوم الذين ضعف إيمانهم على استعداد لتقبُّل فعل جُلّ الطَّاعات، وَترْك مُعظم المَنْهيَّات فيبلغون والحال هذه، لكن كم من امرئ أفاد أنَّه على استعداد، ثم سُرعان ما انتكس؟

وينبغي أنْ يضع الدَّاعية كُلّ شيء في نصابه الصَّحيح، فلا يؤخر ما حقَّه التقديم، أو يُقدِّم ما حقَّه التأخير، ولا يُصغِّر الأمر الكبير، ولا يُكبِّر الأمر الصغير، هذا ما تقتضيه طبيعة العمل الدَّعوي، وقوانين الكَوْن الإلهي، وما تأمر به الأحكام الشرعيَّة.

لكن الآن أكثر الخِطاب الموجود هو في حقيقته -إنْ صحَّ التعبير- ليس إلا في التحسينات، وإذا تكلَّمنا في بعض القضايا الكُبرى ربَّما الكثير مِنَّا لم يستوعبها حقّ الاستيعاب، وإنَّما أخذ منها نتفة من هُنا ونتفة من هُنا، ولهذا تجد بعض المُثقَّفين والمُفكِّرين يسخرون من كثير من الدُّعاة والخُطباء؛ لأنَّهم يتكلَّمون على قضايا هي أكبر منهم.

ومن آفات كثير من الدُّعاة غياب فقه الأولويات عن منهجهم الدعوي،

فيهتمّون بالفُروع قبل الأُصول، وبالجُزئيَّات قبل الكُليَّات، وبالمُختلف فيه قبل المُتفق عليه، وبالسُّنة قبل الفرض، وقد حدثني داعية فقال لي: لقد أخطأتُ المنهج في الدَّعوة لأنِّي بدأت بالفرع قبل الأصل، فأوّل ما خاطب مدعوِّيه أنَّه تكلَّم لهم عن أخطاء الوضوء والصَّلاة، مع أنَّهم قليلو الثقافة، لا يُحسن كثير منهم الوضوء والصَّلاة، فنتج عن ذلك إحداث فَجْوة بينه وبين مدعوِّيه، وعدم تقبُّل لخِطابه الدَّعوي، والانصراف عنه.

والناظر في أُسلوب القرآن الكريم: يجد تنوعاً عجيباً في الأُسلوب، وتفاوتاً بديعاً في التناول، ومُعالجة ناجحة لكُلّ أصناف البشريَّة، قال سيد قطب: «كان هذا القرآن يُواجه به النفوس في مكَّة، ويروِّضها حتى تُسْلس قيادها، راغبة مُختارة، ويرى أنَّه كان يواجه النُّفوس بأساليب مُتنوِّعة، تنوُّعاً عجيباً.. تارَة يواجهها بما يُشبه الطُّوفان الغامر، من الدلائل الموحية، والمؤثرات الجارفة.. وتارَة يواجهها بما يُشبه السِّياط اللاذعة تلهب الحسّ، فلا يطيق وقعها، ولا يصبر على لذعها! وتارة يواجهها بما يُشبه المُناجاة الحبيبة، والمسارَّة الودودة، التي تهوي لها المشاعر، وتأنس لها القلوب..! وتارة يواجهها بالهول المُرعب والصَّرخة المُفزعة، التي تفتح الأعين على الخطر الدَّاهم القريب..! وتارَة يواجهها بالحقيقة في بساطة ونصاعة، لا تدع مجالاً للتلفُّت عنها ولا الجدل فيها، وتارة يواجهها بالرجاء الصَّبوح، والأمل النَّدي، يهتف لها ويُناجيها، وتارَة يتخلَّل مساربها، ودُروبها ومُنحنياتها، فيلقي عليها الأضواء التي تكشفها لذاتها، فترى ما يجري في داخلها رأي العين، وتخجل من بعضه، وتكره بعضه، وتتيقَّظ لحركاتها، وانفعالاتها التي كانت غافلة عنها!.. ومِئات من اللَّمسات، ومِئات من اللَّفتات، ومِئات من الهُتافات، ومِئات من المؤثِّرات.. يطَّلع عليها قارئ القرآن، وهو يتبع تلك المعركة الطويلة، وذلك العلاج البطيء، ويرى كيف انتصر القرآن على الجاهليَّة في تلك النُّفوس العصيَّة العنيدة»[1].

---

(1) **في ظلال القرآن**، سيد قطب، دار العلم للطباعة والنشر بجدة، ط12، 1406هـ/ 1986م، 6/ 3692-3693.

ومن ثَمَّ ينبغي أنْ يكون أُسلوب الدَّاعية مُتنوعاً، يتناسب وكُلّ موقف، ويتوافق مع كُلّ نفس، وما فيها من قُدُرات خَلْقية، وصفات مُكتسبة غير مُغْفِل لحال المَدْعو، ولا لصفاته الفطريَّة، ولا مزاياه الشخصيَّة.

إنَّ ترتيب الأولويَّات عند المُسلم، وتقدير الأهم فالمُهم ليس من شأن العوام وما قارب منهم من أمثالنا، بل هي مَهمّة العُلماء الثِّقات في هذه الأُمة، يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف:

«إنَّ تقدير الضَّرورة التي يعدل بها عن حُكم النَّص، وتقدير المَصْلحة التي يُبنى عليها الحُكم فيما لا نصّ فيه يجب أنْ يكونا من اختصاص الجماعة التشريعيَّة في الأُمَّة، المُكوَّنة من العُدول ذوي البصيرة النافذة بأحكام الشَّريعة ومصالح الدُّنيا، ولا يوكل أمر واحد منهما إلى فرد أو أفراد، فإنَّ الهَوَى قد يغلب على العَقْل فيقدر الكمالي ضروريّاً، ويقدر المُتوهِّم قطعيّاً، ويقدر المفسدة مصلحة»[1].

فإذا ازدحم واجبان لا يُمكن جمعهما فقدم أوكدهما لم يكن الآخر في هذه الحال واجباً، ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد تارك واجب في الحقيقة، وكذلك إذا اجتمع مُحرمان لا يُمكن ترك أعظمهما إلَّا بفعل أدناهما، لم يكن فعل الأَدْنى في هذه الحَال مُحرماً في الحقيقة، وإن سُمِّي ذلك ترك واجب، وسُمِّي هذا فعل مُحرم باعتبار الإطلاق لم يضر، ويُقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر، وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة أو لدفع ما هو أَحْرم[2].

ولقد أنكر الإمام الغزالي على أهل زمنه توجُّه جُمهور متعلِّميهم إلى الفِقه ونحوه، على حين لا يوجد في البلد من بُلدان المُسلمين إلَّا طبيب يهودي أو

---

(1) **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصَّ فيه**، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، دبي الإمارات، ص103.

(2) **مجموع الفتاوى**، تقي الدِّين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار الوفاء، ط3، 1426هـ/ 2005م، 20/ 57.

نصراني، يُوكَل إليه عِلاج المُسلمين والمُسلمات، وتُوضع بين يديه الأرواح والعَوْرات، وتُؤخذ عنه الأُمور المُتعلِّقة بالأحكام الشرعيَّة، مثل جواز الفِطر للصَّائم، والتيمُّم للجريح، ورأيت آخرين يُقيمون معارك يوميَّة يَحْمى وطيسها من أجل مسائل جُزئيَّة أو خلافيَّة، مُهملين معركة الإسلام الكُبرى مع أعدائه الحاقدين عليه، والكارهين له، والطامعين فيه، والخائفين منه، والمُتربصين به[1].

مُراعاة الأئمَّة لفِقه الأولويَّات:

وفي نِهاية هذا المَبْحث أسوق نموذجين لِعَالِمين رُزِقا فِقهاً في تطوير خِطابهما الدَّعوي حَسَب البيئة التي عاشا فيها، وتبعاً لظُروف المدعوِّين في عصرهما، مُراعيين لفِقه الأولويَّات؛ ليقتدي بهما الدُّعاة، «ومن نظر إلى سير الدُّعاة والمُصلحين، يجد من الناحية العِلْميَّة أنَّ كلاًّ منهم عُني بجانب مُعيَّن في مجال الدَّعوة والإصلاح، وقدَّمه على غيره، ووجَّه إليه جُلّ فكره وجُهده، بناءً على ما فهمه من حقائق الإسلام من ناحية، وما يراه من نقص وقُصور في هذا الجانب في الحياة الإسلاميَّة، وحاجة الأُمَّة إلى إحيائه وإعلائه وتبنِّيه»[2].
ومن أبرز هؤلاء الأئمة:

1 - الشيخ: محمد عبده.

اهتم الشيخ محمد عبده بتحرير العقل المُسْلم من أَسْر التقليد، وربطه بالمنابع الإسلاميَّة الصافية، كما قال هو عن نفسه وأهدافه: «وارتفع صوتي بالدَّعوة إلى أمرين عظيمين: الأَوَّل تحرير الفكر من قيد التقليد، وفَهم الدِّين على طريقة سَلَف الأُمَّة قبل ظهور الخِلاف، والرُّجوع في كَسْب معارفه إلى ينابيعها الأُوْلى، واعتباره من ضِمن موازين العَقْل البشري التي وضعها اللَّه لتردّ من شططه، وتُقلّل من خلطه وخبطه، لتتم رحمة الله في حِفظ نظام العالم

---

(1) **في فقه الأولويات**، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1421هـ/ 2000م، ص18.

(2) المرجع السابق، ص225.

الإنساني، وأنَّه على هذا الوجه يُعدّ صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكَوْن، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مُطالباً بالتعويل عليها في أدب النَّفس وإصلاح العَمَل، كُلّ هذا أعدَّه أمراً واحداً، وقد خالفت في الدَّعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللَّتين يتركَّب منهما جسم الأُمَّة: طُلاب عُلوم الدِّين ومن على شاكلتهم، وطُلَّاب فُنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم، أما الأمر الثاني فهو إصلاح أساليب اللغة العربية.

وهُناك أمر آخر كنت من دعاته والنَّاس جميعاً في عَمى عنه وبُعد عن تعقُّله، ولكنَّه هو الرُّكن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعيَّة، وما أصابهم الوهن والضُّعف والذُّل إلا بخلو مُجتمعهم منه، وما للشَّعب من حقّ العدالة على الحُكومة.. أنَّ الحاكم وإنْ وجبت طاعته هو من البشر الذين يُخطئون وتغلبهم شهواتهم، وأنَّه لا يرده عن خطئه ولا يوقف طغيان شهوته إلَّا نصح الأُمَّة له بالقول وبالفعل. جهرنا بهذا القول والاستبداد في عُنفوانه، والظلم قابض على صَوْلجانه، ويد الظلم من حديد، والنَّاس كُلّهم عبيد له أي عبيد»[1].

2 - الشيخ: محمد الغزالي

يُعد الشيخ محمد الغزالي مِمَّن عُنوا عِناية فائقة بفِقه الأولويَّات بما رزقه اللَّه تعالى من رؤية ثاقبة لما يدور حَوْله من أُمور المُسلمين، وهذا يدلّ على حركته بالدَّعوة داخل وخارج مصر، بل وفي بلاد غير المُسلمين؛ حيث لم يتوانَ عن تبليغ الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقاً، وقد «عُني بفِقه الأولويَّات نظراً وفكراً وشرحاً، فقد أَوْلى هذا الأمر عِناية فائقة في كُتبه، وذلك لما لمسه وعاناه في رحلته الدَّعوية من أُناس ينتمون إلى الإسلام، وإلى الدَّعوة، ولكنَّهم قلبوا شجرة الإسلام، فجعلوا جذوعها الأصلية فروعاً خفيفة، وجعلوا فروعها أوراقاً تعبث بها الرِّياح، في حين جعلوا الأوراق هي الجُذوع، التي ينبغي أنْ يتوجَّه إليها كُلّ الفكر، وكُلّ الاهتمام، وكُلّ العمل.

(1) **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، 1931، ج1، ص11-12.

وأكتفي في هذا المقام بأنَّ أنقل نصّاً عن الشيخ يُبيّن مبلغ فَهمه ووعيه بفِقه الأولويَّات، وعِنايته بترسيخه، وإنشاء النَّظرة الشُّموليَّة المُتوازنة للإسلام، والتي تُعطي كُلّ شيء حقَّه، وتُنزله منزلته. يقول شيخنا سدَّده اللَّه في بحثه عن أسباب انهيار الحضارة الإسلاميَّة، وتخلُّف الأُمَّة الإسلاميَّة، بعد أنْ كانت الأُمة الأولى[1]، وتحت عُنوان «التصوير الجزئي للإسلام» في كتابه «الدَّعوة الإسلامية تستقبل قَرنها الخامس عشر»:

«الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شُعبة، هل هذه الشُّعب مركوم بعضها فوق البعض كيفما اتَّفق؟ هل هي كسلع اشتراها شخص من السُّوق ثم وضعها في حقيبته كيفما تيَّسر؟ لا إنَّها شعب مُتفاوتة الخطر والقِيمة ولكُلّ منها وضع عتيد في الصُّورة الجامعة لا يعدوه.

والشَّبكة التي تكوِّن شُعب الإيمان كُلّها تُشبه الخارطة الموضوعة للجهاز العامل في إحدى الوزارات أو إحدى المؤسَّسات، هُناك مديرون، وهُناك مُساعدون، وهُناك فَعلة، وهُناك مُراقبون، وبين هذه وتلك عَلاقات مرسومة ونُظم إرسال واستقبال وتنفيذ وإنتاج.

إنَّ شُعب الإيمان التي تُعدّ بالعَشَرات تُشبه السَّيارة المُنطلقة لها هيكل وإطارات وقيادة ووقود وكوابح ومصابيح وكراسٍ وغير ذلك، وكُل منها له وظيفته وقيمته.

ومنذ بدأت الثقافة الإسلاميَّة والإيمان أركان ونوافل، وأُصول وفروع، وأعمال قَلْبيَّة وأعمال جِسميَّة!

والذي يحدث عند بعض الناس أنَّ جُزءًا ما من الإسلام يمتدّ على حِسَاب بقية الأجزاء كما تمتدّ الأورام الخبيثة على حساب بقية الخلايا فيهلك الجسم كله.

وقد كان الخوارج أوَّل من أصيب بهذا القُصور العقلي أو بهذا الخَلَل

---

(1) **في فقه الأولويات**، يوسف القرضاوي، ص238.

الفِقهي قاتلوا عليّاً أو يتبرأ من التحكيم، وقاتلوا عمر بن العزيز أو يلعن آباءه مُلوك بني أميَّة.

وسيطرة فكرة مُعيَّنة على الإنسان بحيث تملأ فراغه النفسي كُلّه، ولا تدع مكاناً لمعانٍ أُخرى شيء لا يُستساغ»[1].

ثم وصف بعض الذين ينشغلون بالدَّعوة ولا فِقه لهم ولا عِلْم ولا دِراية بحال المدعو بأنَّهم «يُسيئون إلى هذا الدِّين ولا يُحسنون، وفيهم من يمزج قُصوره بالاستعلاء ولمز الآخرين»[2].

هذه نماذج من الدُّعاة تضيء الطَّريق لمن يَسْعى في طريق الدَّعوة، ويُبلغ رسالة الإسلام إلى العالمين.

المبحث الرابع
الإعداد الجيِّد للدُّعاة

من أبرز أساليب تطوير الخِطاب الدَّعوي الإعداد الجيِّد للدُّعاة؛ لأنَّهم يقع عليهم وحْدَهم عبء التطوير، ولا يتمّ الارتقاء بالخِطاب الدِّيني إلَّا بإعداد شامل للدَّاعية من كُلّ الجوانب؛ وذلك لأنَّ الدُّعاة المُخلصين هُمُ العالمون بشرع الله ﷻ، والمُتفقِّهون في الدِّين، والعاملون بعلمِهِم على هُدى وبصيرة من فهم لكتاب اللَّه وسُنَّة رسول الله ﷺ وسَلَف الأُمَّة الصالح، الدَّاعون إلى اللَّه بالحِكْمة التي وهبهم اللَّه ﷻ إيَّاها، وهُم ورثة الأنبياء في العِلْم، وهُم حُجَّة اللَّه في أرضه على الخَلْق، وهُم أهل الحَلّ والعقد في الأُمَّة، وهُم أولو الأمر، الذين تجب طاعتهم وهُمُ المؤتمنون على مَصالح الأُمَّة، وعلى دينها ودنياها وأمنها، وهُم أهل الشَّورى الذين ترجع إليهم الأُمة في جميع شؤونها ومصالحها، وهُم شهداء اللَّه تعالى الذين أشهدهم على توحيده، وقرن

(1) **الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر**، محمد الغزالي، مكتبة وهبة، ط3، 1410هـ/ 1990م، ص60.

(2) **الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر**، محمد الغزالي، ص64.

شهادتهم بشهادته سبحانه وبشهادة الملائكة، قال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾(1).

«والدَّاعية وحده هو -في غالب الأمر- الإرادة والتوجيه والمنهج والكتاب والعلم، وعليه وحده يقع عبء هذا كُلّه، وهذا يجعل العناية بتكوين الدُّعاة وإعدادهم الإعداد الكامل أمراً بالغ الأهمية وإلَّا أُصيبت كُلّ مشروعات الدَّعوة بالخيبة والإخفاق في الدَّاخل والخارج؛ لأنَّ شرطها الأوَّل لم يتحقَّق وهو الدَّاعية المُهيَّأ لحَمل الرِّسالة، ومن هُنا كان لا بدَّ للدَّاعية الذي يُريد أنْ ينتصر في مَعْركته على الجَهْل والهَوى والتسلُّط والفساد أنْ يتسلَّح بأسلحة شتَّى لازمة له في الدِّفاع والهجوم»(2).

وإذا كانت الدول تطور من أدائها لمستقبلها فتضع خططاً تعليميَّة وسياسيَّة واقتصاديَّة، لتضمن لها الرقي والتقدُّم، وتنأى بأفرادها عن التخلُّف وهذا أمر طيب، فمن باب أولى أن تضع الخطط لتطويره الدعوة حتى يتسنى لها النجاح؛ لأنَّه بنجاح الدعوة تنجح كل مخططات الشعوب؛ لأنَّ الداعية غالباً هو صاحب الكلمة المؤثرة في المجتمع، وهو الذي ينهض بالمجتمع نحو الرقي والتقدُّم، ويدفعه إلى الأمام، لكن كيف يتم إعداد الدعاة حتى يطور خطابه الدعوي، ويسمع له ويقل الفساد ويرتفع العدل، وينخفض الظلم، ويسعد الناس بالإسلام في كُل مناحي الحياة؟

إنَّ هذا الإعداد يشمل جوانب عدة كُلّها متكاملة، لا يصح أن نهتم بجانب ونغفل الجوانب الأُخرى؛ لأنَّها سلسلة من الحلقات إذا فقدت واحدة منها لا يصلح الباقي وهذه الحلقات هي:

أوَّلاً - الإعداد العلمي

لا يقلّ الإعداد العِلْمي عن غيره من جوانب الإعداد، حتى يتواكب الدَّاعية مع تطوُّرات العَصْر، ومُخاطبة كُلّ المدعوِّين بِلُغاتهم المُختلفة

(1) سورة آل عمران، الآية: 18.

(2) **ثقافة الداعية**، يوسف القرضاوي، ط. مكتبة وهبة، ط10، 1416هـ/ 1996م، ص4.

وثقافاتهم المُتباينة، ودياناتهم المُتعدِّدة؛ وذلك لأنَّه عندما يتسلَّح بسلاح العِلْم والمعرفة فإنَّه يُقارع الحُجَّة بالحُجَّة والدَّليل بالدَّليل، وينفي الزَّيف عن أُصول الإسلام، ويُفنِّد شُبهات الأعداء التي يُردِّدونها ليل نهار لِصَرف النَّاس عن الدخول في الإسلام، وإيجاد العقبات أمام الدُّعاة للتفرُّغ لدعوتهم، ومن أجل ذلك عُني الإسلام بالعِلْم عِناية فائقة؛ حتى ينجو الدَّاعية ومُجتمعه من الخَوْض في الباطل، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1].

ومن المُسلَّم به لدى ذوي العُقول والبصائر أنَّ الذي لا عِلْم عنده ولا ثقافة لن يُعطيَ غيره؟ وكيف ينفع أُمَّته؟ وكيف يُطوِّر خِطابه الدَّعوي؟ وكيف يقوم بدور البناء والتغيير؟ وكيف يكون مَحل ثقة النَّاس واحترامهم إذا عُرف في الأُمَّة أنَّه جاهل لم يتثقَّف ولم يتعلَّم؟ وفاقد الشيء لا يُعطيه، ومن لم يملك نِصاب الزَّكاة فكيف يُزكِّي؟

«إنَّ الذين يحملون أمانة الدَّعوة إلى اللَّه تعالى، ويؤدونها على هُدى وبصيرة في حَاجة ماسَّة إلى التزود بالثقافات اللَّازمة في العَصْر الحديث، حتى يتمكَّنوا من أداء الأمانة على الوجْه الأكمل، للوصول إلى الهَدَف الأمثل، ألَا وهو هِداية النَّاس إلى صِراط اللَّه المُستقيم؛ لأنَّه طريق الرشاد والفلاح في الدُّنيا والآخرة»[2].

فينبغي للدَّاعي أنْ يتثقَّف، وأنْ يتزوَّد بالعلم النافع المُعين له على أداء رسالته، قبل أنْ يُمارس الدَّعوة إلى اللَّه، حتى تكون دعوته ناجحة، وخِطابه مؤثراً، فلا يقول إلا حقّاً، ولا يأمر إلا بِحقّ، ولا ينهى إلا عن باطل بوعي وإدراك لما يدعو إليه، ومن جوانب الإعداد العِلْمي ما يلي:

---

(1) سورة التوبة، الآية: 122.

(2) **الدعوة إلى الله على بصيرة**، عبد النعيم محمد حسنين، ص73.

أ - تعلُّم لُغة المدعوِّين

إنَّ من البيان المطلوب أنْ يُخاطب الدَّاعية القوم بِلُغتهم؛ لأنَّهم يكونون في هذه الحالة أقدر على السَّماع، وأقوى على الفَهم، وقد بعث الله ﷻ كُلّ رسول إلى أُمَّته بِلُغتها، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[1].

وقد كان النبي ﷺ يُخاطب العرب كُلّاً بلهجته، وهذا يتَّفق مع الحِكمة والموعظة الحَسَنة، والمُجادلة بالتي هي أحسن؛ ولذا أصبح واجباً على الدُّعاة -وخاصَّة الذين يُبتعثون إلى خارج بلادهم- أنْ يتعلَّموا لُغة القوم الذين يُرسلون إليهم ليقتدروا على مُخاطبتهم بلُغتهم، ويستطيعوا أنْ يتواصلوا مع النَّاس مُجيبين عن أسئلتهم دون مُترجم بينهما؛ وترجع أهمِّيَّة تعلُّم الدَّاعية لُغة المدعوِّين أنْ يأمنوا مَكْرهم، وينجوا من شَرِّهم، وقد فعل هذا رسول اللَّه ﷺ، فعن خارجة بن زيد رضي الله عنه أنَّ أباه زيداً رضي الله عنه أخبره أنَّه لما قدم النبي ﷺ المدينة قال زيد: ذهب بي إلى النبي ﷺ فأعجب بي فقالوا: يا رسول الله هذا غُلام من بني النَّجار معه ممَّا أنزل الله عليك بضع عشرة سُورة، فأعجب ذلك النَّبي ﷺ وقال: يا زيد تعلم لي كتاب يهود فإنِّي واللَّه ما آمن يهود على كتابي، قال زيد فتعلَّمت كتابهم ما مرَّت بي خمس عشرة ليلة حتى حَذقته وكنت أقرأ له كُتبه إذا كتبوا وأجيب عنه إذا كتب[2].

ولا تتحقَّق هذه المعرفة إلَّا بعقد دورات تدريبيَّة للدُّعاة المُرسلين إلى البلاد الغربيَّة لتعلُّم لُغة هذه البلاد حتى يُتقن الدَّاعية لُغة هؤلاء القوم، ويقوم بالتدريس في هذه الدورات أساتذة مُتخصِّصون في العلوم الشرعيَّة باللُّغات المُختلفة؛ حتى يُطوِّر الدَّاعية خِطابه الدَّعوي، ويُصحِّح صُورة الإسلام التي شُوِّهت في الغرب.

---

(1) سورة إبراهيم، الآية: 4.

(2) **مسند الإمام أحمد**، ج35، ص490، ح21618.

ومعرفة الدَّاعية «باللُّغات العالميَّة في العصر الحديث أمر بالغ الأهمِّيَّة بعد أن تقدَّمت وسائل المواصلات وتقاربت المَسَافات بين الشُّعوب، وتطوَّرت وسائل الإعلام، وتعدَّدت أنواعها فاختلطت الثقافات، فأصبح من الميسور الإلمام بما يحدث في أي جُزء من أجزاء العالم ساعة حُدوثه... ولذلك فإنَّ إلمام الداعي إلى اللَّه بهذه اللُّغات أمر ضروري ومُفيد له في دعوته إلى اللَّه على بصيرة»[1].

وعن ثابت بن عبيد عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: «قال لي رسول الله ﷺ: أتُحْسِن السّريانيَّة؟ قلت: لا، قال: فتعلَّمها، فإنَّه تأتيني كُتب، قال: فتعلَّمتها في سبعة عشر يوماً»[2].

ب - الثقافة الواقعيَّة:

من لوازم تطوير الخِطاب الدَّعوي اطِّلاع الدَّاعية على ثقافة المُجتمع، سواء ما يتعلَّق بالعلوم الإسلاميَّة أم التاريخيَّة، أم الإنسانية، أم الثقافية، ولا غِنى له عن دراسة الواقع المعيش، ومعرفة بيئة المدعوين ودياناتهم ومذاهبهم، دراسة الواقع الإسلامي وغير الإسلامي؛ حتى يتسنَّى له دعوة كُلّ فرد حَسَب مُعتقداته، فمُخاطبة المسلم غير مُخاطبة الشيوعي، ودعوة المُلحد غير دعوة عُبَّاد البقر، ودعوة البهائي غير دعوة الصهيوني، وهكذا تختلف أساليب الخِطاب من فردٍ لآخر.

ولا يستطيع الدَّاعية أنْ يُطوِّر خِطابه الدَّعوي وسط المُسلمين وغير المُسلمين إلَّا إذا أحاط بما لديهم من ثقافات ومُعتقدات، حتى يؤسس آراءً وأحكاماً بناءً على هذه الدراسة، وأوَّل ما يُعنى به الدَّاعية في الثقافة الواقعيَّة:

(1) **الدعوة إلى الله على بصيرة**، عبد النعيم محمد حسنين، ص89.

(2) **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ/ 1993م، تحقيق: شعيب الأرناؤوط بـ ذكر زيد ابن ثابت، ح7259.

1 - واقع العالم الإسلامي:

وذلك بدراسة أحواله الاقتصاديَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة، باحثاً عن أسباب تخلُّفه وعوامل نهوضه، ومُشكلات كُل مُجتمع من المُجتمعات وأسباب هذه المشكلات وعوامل التغلب عليها، مُسلطاً الضَّوء على مُشكلات الأقليات الإسلاميَّة في البلاد التي فيها مُسلمون وغير مُسلمين؛ حتى إذا أرسل داعياً إليها يكون على وعي لهذه المُشكلات، وكيف يسعى لحلِّها، والتقريب بين المُسلمين وغيرهم من أصحاب الدِّيانات المُحرفة - اليهوديَّة - النصرانيَّة - أو الأديان الوضعيَّة، كالهندوسيَّة والزرادشتيَّة والماسونيَّة؛ حتى لا يكون الدَّاعية بمعزل عن مُجتمعه، مُسايراً للعصر، فلا يَجْمد في دعوته على أُسلوب واحد، أو ثقافة بعينها.

2 - واقع القِوى المعادية للإسلام:

تعيش طوائف وأديان ومِلل ونِحَل كثيرة في العالم اليوم، تتمثَّل في اليهودية العالمية والصليبيَّة والشيوعيَّة الدوليَّة، فلا بدَّ من دراسة الأسباب والدوافع وراء كيدها للإسلام والمُسلمين، والحِقْد والطمع والخَوْف، ووسائلها السياسيَّة والاقتصاديَّة والفكريَّة، وخُطورة هذه الحَرْب وأساليبها وأجهزتها، وأهمّها: التبشير بمؤسَّساته وإمكانيَّاته الهائلة، والصِّراع بين التبشير والإسلام في أفريقيا، والتخطيط لتنصير البلاد الكبرى كإندونيسيا، والاستشراق أهدافه ووسائله، وكتابات المُستشرقين عن الإسلام ومَدَى عالميتها، ثم سُموم الفكر الاستشراقي وآثارها في عالمنا العربي الإسلامي.

الغزو الشيوعي عن طريق الخُبراء والمُساعدات والمؤسَّسات الثقافيَّة، والبعثات التعليميَّة والتدريسيَّة إلى البلاد الشيوعية، وتأييد الأحزاب الشيوعيَّة في الداخل بالتمويل والتوجيه[1].

والتغريب الذي تدخَّل في كُلّ شؤوننا العامَّة والخاصَّة، وخُدِع به كثير

---

(1) **ثقافة الداعية**، يوسف القرضاوي، ص120.

من أبناء المُسلمين، والصهيونيَّة العالميَّة، وكيف تسلَّلت إلى العالم الإسلامي، وكيف خَطَّطت للسَّيطرة على الإعلام والاقتصاد العالمي، وكيف تمَّ التخطيط للسَّيطرة على فلسطين وزرع دولة إسرائيل فيها، لتكون نُقطة انطلاق للصهيونيَّة، والتَّجسُّس على العالم الإسلامي، وكيف استغلَّت الرشوة والعنف والإرهاب في تحقيق أهدافها.

3 - الثقافة التاريخيَّة:

ممَّا لا شك فيه أنَّ كُلّ مُجتمع من المُجتمعات له تاريخ سجل بالأحداث الدِّينية -أي: ما يدين به هذا المُجتمع-، والثقافيَّة؛ أي: ثقافة هذا المُجتمع هل هي مستمدَّة من الإسلام، أم ثقافة استمدَّت من الفلسفات المادِّية التي تنكر وجود اللَّه تعالى ولا تقترن بدين ولا خلق ولا قِيَم ولا مبادئ؟ وهذا التاريخ هو الذي سجل فيه كُلّ أحداث المُجتمع، وموقفه من أصحاب الدَّعوات.

والدَّاعية الذي يَسْعى لتطوير خِطابه الدَّعوي لا تكفيه الثقافة الإسلاميَّة وحدها، ولكنَّه بحاجة إلى ثقافة تاريخيَّة تُعينه على فهم تاريخ المُجتمعات البشريَّة ليفسِّر أحداث الحاضر من خِلال تاريخ ماض، ولكن ما هي الفائدة المرجوة من دراسة الدَّاعية للثقافة التاريخيَّة؟

1 - «أنَّه يوسِّع آفاقه ويُطلعه على أحوال الأُمم، وتاريخ الرِّجال، وتقلُّبات الأيام بها وبهم، فقد يرى الإنسان بعين بصيرته كيف تعمل سُنن اللَّه في المُجتمعات بلا مُحاباة ولا جَوْر؟ كيف تَرْقى بالأُمم وتهبط؟ وكيف تنتصر الدَّعوات وتنهزم؟ وكيف تحيا الحضارات وتموت؟»[1]، فيأخذ الدَّاعية هذا الفهم ليسقطه واقعاً عمليّاً في دعوته، ويوضِّح للمدعوِّين أسباب النَّصر وأسباب الهزيمة.

2 - «أنَّ التاريخ أصدق شاهد على ما يدعو إليه الدِّين من قِيَم ومفاهيم، فهو

(1) **ثقافة الداعية**، يوسف القرضاوي، ص88.

مرآة مصقولة تتجلَّى فيها عاقبة الإيمان والتَّقوى، ونِهاية الكُفر والفُجور، وجزاء الشاكرين»[1] لنعمة اللَّه، وعُقوبة الكافرين بها، وكيف يجني من يغرس الخير، ويَحْصد من يزرع الشُّوك ومن هذا المُنطلق يسير الدَّاعية في دعوته، مُذكراً النَّاس بكُلّ هذه المعاني، مُستشهداً بآيات القُرآن الكريم، وقَصَص الأنبياء، ليُثبت للمؤمنين الصَّادقين، ويُزَلْزل أركان المُعتدين، ويُذَكِّرهم بزوال ما هُم فيه من نعيم كَمَا حدث لقارون وفرعون وهامان وهؤلاء الذين أفسدوا في الأرض، فهانوا على اللَّه تعالى ولم يبال الله بهم حين أغرق فرعون، وخَسَف الأرض بِقَارون، وأرسل إلى عاد الرِّيح العاتية، وأخذ ثمود بالصَّيحة وهكذا.

3 - «إنَّ الثقافة التاريخيَّة تعين الدَّاعية على فَهْم الواقع المُماثل، ولا سيَّما إذا تماثلت الظُّروف وتشابهت الدوافع، وهذا ما جعل العرب قديماً يقولون: ما أشبه اللَّيلة بالبارحة»[2].

فالتاريخ يُعيد نفسه، وتَتشَابه المُعارضة، وتتكرَّر النماذج الإيمانيَّة، وكأن السابق من المؤمنين والكافرين يوصِي من يأتي من بعده بما يعتقد، وهذا ما سجَّله القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[3].

وهذا ما دفع قوم شُعيب أنْ يكفروا برسالته، ولا يقرُّوا بوحدانيَّة اللَّه تعالى مُقلِّدين آباءهم، سائرين على دربهم قال تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِىٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُاْ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ﴾[4].

---

(1) **ثقافة الداعية**، يوسف القرضاوي، ص88.
(2) السابق، ص89.
(3) سورة البقرة، الآية: 118.
(4) سورة هود، الآية: 87.

ثانياً - اليُسر المادي

ممَّا لا شكّ فيه أنَّ المال جُزء من مقوِّمات الحياة، فهو يسد جانباً من جوانبها، ويؤدي دوراً بارزاً في سدِّ فراغات كثيرة في حياة الفرد عامَّة والدَّاعية خاصَّة ممَّا يجعله لا يُشغل بسدِّ مُتطلَّبات أُسرته ومن يعول، ويجعله في مُقدِّمة المُنفقين في وجوه الخير، إنْ دعا إلى مِثل هذه الأُمور، ويجعله كذلك لا يتردَّد في السفر إلى أماكن يطلب فيها العِلْم، أو ينشره فيها؛ لأنَّ سَفَره هذا يكلفه إنفاق جُزء من ماله، فإنْ كان في عُسر شقَّ عليه هذا الأمر، والدُّعاة يقومون بأسْمَى عمل يؤدِّيه بشر، ويقصدون أشرف غاية وهدف، فهم يحملون دين اللَّه، ورُسل السَّعادة للبشريَّة، يُحاربون الفَوْضى، ويُعادون الفساد، ويقفون في الخَطِّ الأوَّل أمام أعداء اللَّه يتصدّون لكيدهم، ويهزمون مَكْرهم، لذا كان من التخطيط لتطوير الخِطاب الدَّعوي أنْ يتَّجه الدَّاعية «إلى الدَّعوة وحدها، ويجب أنْ يجد كُل ما يُسهل له أمرها من كتاب أو صحيفة، ولا يصحّ أبداً أنْ يترك في مرحلة التكوين في مَعْمَعَة الحياة يُغالبها فتغلبه أو يغلبها؛ لأنَّ ذلك يُضيِّع وقته، ويفقده أهم ما يجب الاستفادة منه وهذا الواجب يتحقَّق بإحاطته بيسر مادِّي يُمكنه من الحُصول على حاجيَّاته، ويقضي له لوازمه من مأكل ومَشْرب، كَمَا أنَّ اليُسر المادِّي للدَّاعية دافع إلى الاهتمام بما يقول ويفعل؛ لأنَّ النَّاس جُبلوا على احترام القُوَّة، والإعجاب بالغِنى والجَاه، وعدم إعطاء الدَّاعية هذا العامل المؤثِّر ضرر بالدَّعوة في الوقت نفسه حتى تهيأ للمدعو إلى دين الله تعالى»[1].

والمُلاحظ لوسط مُجتمع الدُّعاة يجد بعض الدُّعاة رُزق علماً غزيراً، وأخلاقاً حَسَنة وموهبة فَذَّة، ولكنَّه لم يجد ما يُنمِّي هذه الموهبة فعاش فقيراً يجري وراء لُقمة العيش، وتوفير الحياة البسيطة لنفسه وأُسرته، فانشغل بحرفة أو صناعة ليسد حاجته اليوميَّة، فانعكس ذلك عليه وعلى تطوير خِطابه

(1) **الدعوة الإسلامية أُصولها ووسائلها**، أحمد غلوش، ط دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1987، ص437-438.

الدَّعوي، فلم يجد وقتاً كافياً يخصصه لدعوته ليُخطِّط لها، ويُقدِّم لها خير ما عنده، فضيَّع على نفسه التفرُّغ لدعوته أوَّلاً، وضيَّع على المدعوِّين الاستفادة العِلْميَّة منه ثانياً، ومن ثَمَّ ضَعُف الأداء الدَّعوي، وهَبَط مُستوى الدُّعاة، ونهض الأعداء ليُخطِّطوا للقضاء على الدَّعوة الإسلاميَّة.

ومن اليُسر المادِّي مَنَح الدُّعاة السَّكن المُناسب الذي يَسْمح بالاستقرار العائلي والهُدوء النَّفسي، ويَسْمح لهم باستقبال أصحاب الحاجات، وطُلَّاب المعرفة، وذي المقاصد المُختلفة؛ لأنَّ عمل الدَّاعية لا يتعيَّن بوقت أو مكان، ويجب أن يكون مُستعدّاً لمُلاقاة المدعوِّين كلَّما جاز ذلك[1].

ومن اليُسر المادِّي «تيسير وسائل الانتقال للدُّعاة على أنْ تكون على وجهٍ لائق، مُناسب للبيئة التي يعيشون ويتحرَّكون فيها»[2].

ومن اليُسر المادِّي منع الدُّعاة من القِيام بعمل آخر غير الدَّعوة، وما دام قد يُسِّرت لهم الحياة الكريمة، والكَسْب الحَلال فلا حاجة بعد ذلك لأي عمل[3]، وكُلّ ذلك يُفرغ الدَّاعية لأداء دعوته وتطوير خِطابه الدَّعوي بما يتناسب والبيئة المُحيطة به.

وممَّا يُدمع العين ويُحزن القلب أنَّ بعض المُجتمعات تتعمَّد إفقار الدُّعاة، وفي الجانب الآخر سدِّ حاجة فئاتٍ كثيرةٍ من المُجتمع فضاع الداعية وسط الناس، وهذا نتيجة عوامل خارجيَّة تَسْعى للحدِّ من نَشْر الدُّعاة، وتحقيق كُلّ داعية ما يتمنَّاه لدينه ومُجتمعه، فصار الدَّاعية من أفقر الناس في مُجتمعه حتى قلَّت هيبته بين الناس، فَشُغِل بهمَّين: هَمُّ معيشته، وهَمُّ دعوته، فضيَّع الاثنتين، فلم يسدُّ حاجته، ولم يُحقِّق النجاح لدعوته.

ولا يقتصر اليسر المادي على جانب الدُّعاة فقط، وإنَّما يمتد إلى أجهزة

(1) كيفيَّة إعداد الدَّاعية، أحمد غلوش، **مجلة الجامعة الإسلامية** بالمدينة المنورة، ع36، ص294.
(2) السابق، ص295.
(3) السابق، ص295.

الدَّعوة التي يستعين بها في تطوير خِطابه الدعوي، فإذا أردنا رسم خُطَّة للدَّعوة الإسلاميَّة فينبغي أنْ يكون تمويلها بالقَدْر الكافي لإنجاحها، وتمكينها من مواجهة أجْهزة الغزو الفِكْري ووسائله الكثيرة، وحتى يستطيع جِهاز الدَّعوة الإسلاميَّة الصُّمود في معركة الصِّراع، وحتى تُطوِّر أسلحتها ووسائلها، وتكيِّف نفسها بالأساليب المُناسبة في حرب المواجهة الفكريَّة المُستخدمة في العصر الحديث[1].

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ لِيَصُدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَۗ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾[2].

«والقِيام بأعمال الدَّعوة ومُتطلباتها، مثل إيجاد الدُّعاة الصَّالحين للعمل الدَّعوي وتفرُّغهم لهذا العمل، وتنقلهم في أنحاء القِطر وفي خارجه للدَّعوة إلى الإسلام، وطبع النَّشرات وإصدار المجلَّات والكُتب لتبليغ الإسلام، وشرح أنظمته ورد الشُّبهات والافتراءات عنه، كُلّ هذا وغيره من مُتطلِّبات الدعوة يحتاج إلى مال، وأنَّ ما بيد الدُّعاة من المال لا يسدّ حاجات الدَّعوة، وهذا يُبطئ حركة الدَّعوة، ويُقلِّل نشاطها»[3]. ويبعد ثمرتها؛ لذا وجب على كُلّ دولة إسلاميَّة أن تُخصِّص جُزءًا مُعيَّناً من ميزانيَّتها للمؤسسات الدَّعويَّة، وسدُّ حاجات الدُّعاة، إذا أرادت أنْ ترتقي بالدُّعاة وتُكَلَّلَ الدعوةُ بالنَّجاح.

الخاتمة:

أوَّلاً - النتائج:

1 - الخطاب الدَّعوي في وضعه الراهن يمرّ بحالة من الضَّعف والفُتور يجعل الحَاجَة ماسَّة إلى ضَرورة تطويره.

---

(1) **الدعوة إلى الله تعالى على بصيرة**، عبد النعيم محمد حسنين، ص296. بتصرُّف.

(2) سورة الأنفال، الآية: 36.

(3) **أصول الدعوة**، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ط بيروت-لبنان، ط1، 1425هـ/ 2005م، ص480.

2 - يعتمد الخِطاب الدَّعوي الناجح على مُخاطبة المدعو بلُغة يفهمها دون المساس بجوهر الإسلام.

3 - من سِمات الخِطاب النَّاجح أنْ يكون مُعبِّراً عن الإسلام بحُريَّة تامَّة، ويُوضح للغرب سماحته وسماحة رسوله.

4 - الخطاب الدَّعوي النَّاجح هو الذي يتواكب مع المُستجدَّات العِلْميَّة، ويستطيع إحداث تغيير في المدعوِّين.

5 - مُراعاة حال المدعو من أوَّليات تطوير الخِطاب الدَّعوي، في الوقت الذي غفل بعض الدُّعاة عن واقع مُجتمعهم.

6 - سَعْيُ الدَّاعية إلى فِقه الأولويَّات دليل على حِرصه على تطوير خِطابه، والنُّهوض به ليواكب التقدُّم العلمي.

ثانياً - المقترحات:

1 - ضرورة التنسيق بين المؤسسات العاملة في مجالي الدَّعوة والإعلام لوضع استراتيجيَّة لتطوير الخِطاب الدَّعوي الموجَّه للجماهير داخليّاً وخارجيّاً.

2 - أنْ يقوم بإعداد وتقديم البرامج الدِّينيَّة في وسائل الإعلام مُتخصِّصون، على درجة عالية من الكفاءة.

3 - تأهيل مُقدِّمي البرامج الدِّينيَّة بشكل جيِّد، والتحدُّث بوضوح وبدون غُموض حتى لا يَحْدث خَلْط في الفَهْم.

4 - اختيار العُلماء والدُّعاة الذين يَحْظون بثقة الجُمهور وقَبولهم، ولديهم القُدرة على جذب الانتباه، وتسهيل لُغة الحِوار، وربط القضايا الدِّينيَّة بقضايا الحياة، وإتاحة أكبر قَدْر من الحُريَّة لمُناقشة كافَّة القضايا المُعاصرة.

5 - أن يكون الخِطاب الدَّعوي واضحاً وسهلاً وميسّراً وجذّاباً، ومتمشِّياً مع صحيح العِلْم، ومواكباً للتقدُّم الذي يشهده العالم، وقائماً على الحِوار والثقافة السَّمْحة.

6 - إنَّ الإعداد التربوي والعِلْمي والفِكْري والأخلاقي للدُّعاة سبيل لتطوير الخِطاب الدَّعوي، فبدونهما لن تقوم قائمة للدَّعوة خارج وداخل بلادها.

7 - لن يستطيع الدَّاعية أنْ يُطوِّر خِطابه الدَّعوي إلَّا بالتفرغ لدعوته، وذلك بالدَّعم المالي الكافي لتحمل أعباء ونفقات أُسرته حتى لا ينشغل عن أداء رسالته.



د. زكية بالناصر القعود
جامعة بنغازي - ليبيا

المُقدِّمة:

منذ مطلع النبوَّة الشريفة كان هُناك طب نبوي كريم، تتمثَّل مصادره في نُصوص القُرآن الكريم والأحاديث النبويَّة الشريفة، فقد ورد في القرآن ما يزيد على أربعين آية تتعلَّق بالطِّب. وقد اشتهرت عدة مؤلفات تتحدث عن الطِّب النَّبوي، جمع فيها أصحابها الأحاديث النبويَّة التي تتعلَّق بالطِّب والعِلاج، من أهمِّها صحيح البخاري الذي اشتمل على كتابين من الجُزء السابع يتَّصلان بهذا الأمر؛ حيث يبدأ البخاري الكتاب الثاني بحديث النبي: «ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً»[1]. وقد احتوى الكتاب الأوَّل على ثمانية وثلاثين حديثاً، واحتوى الثاني على واحد وتسعين حديثاً. ومن هذه المؤلفات في الطِّب النبوي كتاب **الطبِّ النَّبوي** للذهبي[2]، وكتاب **الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبية** للكحال ابن طرخان، وكتاب **الطِّب النَّبوي** لأبي جعفر المُستغفري، وكتاب **الأربعين** المُستخرجة من سنن ابن ماجه التي شرحها

(1) البخاري، أبو عبد اللَّه بن محمد إسماعيل، **صحيح البخاري**، دار الثقافة (بيروت، 1991م)، كتاب الطب، 7/ 224.

(2) الذهبي، **الطب النبوي**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، (القاهرة، 1961م)، ص103.

الطبيب البغدادي[1]، ومنها -أيضًا- كتاب **المنهج السوي والمنهل الروي في الطِّب النَّبوي** للسيوطي، وكتاب **الطب النبوي** للعلامة ابن القَيِّم الجُوزية[2].

وهُنا نُثير تساؤلاً كيف كان هديه عليه السَّلام في مُعالجة الأمراض التي تعتري الأبدان؟

ويتَّضح هذا من هَدْيه في الطِّب الذي تطبَّب به ووصفه لغيره، ونُبيِّن ما فيه من الحِكمة التي عجزت عُقول أكبر الأطبَّاء عن الوصول إليها، قال ابن القَيِّم: «المرض نوعان: مرض القُلوب ومرض الأبدان»[3]. وهذا يتَّفق مع ما ورد في القُرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلۡكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۚ﴾[5]، وقوله: ﴿لَّيۡسَ عَلَى ٱلۡأَعۡمَىٰ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡأَعۡرَجِ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرِيضِ حَرَجٞ﴾[6].

وقد ذكر مرض البدن في الحَجِّ والصَّوم والوضوء. قال تعالى: ﴿أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ﴾[7]، وقال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ بِهِۦٓ أَذٗى مِّن رَّأۡسِهِۦ فَفِدۡيَةٞ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖۚ﴾[8]، وقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا﴾[9].

---

(1) البغدادي، موفَّق الدِّين عبد اللَّطيف، **الطِّب النبوي**، تعليق عبد المعطي قلعجي، دار المعرفة (بيروت، 1986)، ص98.

(2) ابن قَيِّم الجَوْزيَّة، شمس الدِّين محمد بن أبي بكر بن أيوب، **الطِّب النبوي**، تعليق عادل الأزهر فرج، دار الكتب العربية (بيروت، د.ت)، ص189.

(3) ابن القَيِّم، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، دار الكتب العلميَّة (بيروت، 1970)، ص/ 2/ 200.

(4) سورة البقرة، الآية: 10.

(5) سورة المدثر، من الآية: 31.

(6) سورة النور، من الآية: 61.

(7) سورة البقرة، من الآية: 183.

(8) سورة البقرة، من الآية: 196.

(9) سورة النساء، من الآية: 43.

ويتَّضح من هذه الآيات الكريمة أنَّ اللَّه وضَّح لعباده قواعد طِب الأبدان الذي يشمل حِفظ الصَّحة والحِمْية عن المؤذي، واستفراغ المواد الفاسدة؛ حيث بيَّن سبحانه هذه الأُصول في الصَّوم، وأباح الفطر للمريض، لعُذر المرض، وللمُسافر للحفاظ على صِحَّته وقوَّته. وفي الحَجِّ أباح للمريض ومن به أذى من رأسه، من قَمْل أو حَكَّة أو غيرها، أنْ يحلق رأسه في الإحرام استفراغاً لمادَّة الأبخرة الرديئة التي أوجبت له الأذى في رأسه باحتقانها تحت الشَّعر. فإذا حَلَق رأسه، فتحت المسام، فخرجت بذلك الأبخرة منها[1]. وأمَّا الحِمْية فقد أباح للمريض العدول عن الماء إلى التراب، حِمْية له أنْ يُصيب جسده ما يؤذيه[2].

وعمل على مُعالجة الأمراض التي تصيب الأبدان بطريقتين؛ أولاهما: حفظ الصِّحة، التي تعرف بلُغة الوقت الحاضر بالطِّب الوقائي. الثانية: التداوي، وهي مُعالجة الأمراض التي تعتري جسم الإنسان بالأدوية أو الجراحة.

ويقصد بالطِّب الوقائي: الاحتراز من الوقوع في المرض، باتِّباع قواعد الصِّحَّة العامَّة. فقد جاء الإسلام بالقوانين التي وضعها الخالق لخلقه، وتَسْعى إلى المُحافظة على خَلْق اللَّه في وضعه الأمثل. قال تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۞ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾[3]؛ لأنَّ المقصد الأساسي من مقاصد الشريعة الإسلامية هو جلب المصالح للعِباد ودَرء المفاسد عنهم[4]. يقول السيوطي: «اتَّفقت الأُمَّة على أنَّ الشريعة وضعت للمُحافظة على الضَّروريَّات الخَمْس، وهي: الدِّين

(1) ابن قَيِّم الجَوْزيَّة، **الطِّب النبوي**، ص68، كذلك البخاري، باب الحلق من الأذى، 7/ 229.

(2) النسيمي، محمد ناظم، **إبداع الرسول العربي في فن الصحة والطب الوقائي**، أبحاث الندوة العِلْميَّة الأُولى لتاريخ العلوم عند العرب (الفترة ما بين 5-12/ 4/ 1976م)، مطبعة جامعة حلب، (حلب 1976)، ص42.

(3) سورة الأعلى، الآيتان: 1-2.

(4) السعيد، أيمن محمود، **أصول الطب الوقائي في الحديث النبوي**، ص43. وكذلك الصاحب، محمد عيد محمود، **التغدية والطب الوقائي**، ص35.

والنَّفس والنَّسل والمال والعقل. وأنَّ ثلاثاً من هذه الضَّروريَّات الخَمْس، وهي النفس والنسل والعقل، لا تكتمل المُحافظة عليها إلَّا بالحفاظ على الصِّحَّة. كما جعل الصِّحَّة في المقام الأوَّل فقال: «سلوا اللَّه المُعافاة، فإنَّه لم يُؤتَ أحد بعد اليقين خيراً مِنَ المُعافاة»[1].

نجد في كتاب اللَّه ﷻ وسُنَّة نبيِّه كثيراً من النُّصوص التي لو أنَّنا تعمَّقنا في فهمها وطبقناها تطبيقاً رشيديّاً لوجدنا بين أيدينا سِفْراً مُسهباً في فِقه الصِّحَّة[2].

والأمثلة على ذلك كثيرة، نذكر منها على سبيل المِثال لا الحَصْر، الوضوء الذي يفرضه الإسلام على الإنسان المُسلم؛ حيث أمره بالوضوء كلَّما انتقض وضوؤه، مع الترغيب في الإكثار منه وتكراره عند كُلِّ مَنْسك، فقد قال: «مِفتاح الصَّلاة الطّهور»[3]. وقوله: «الوضوء شَطْر الإيمان»[4]. ونجد في حثِّ الرسول الكريم على تكرار الوضوء تأكيداً على النَّظافة العامَّة لأجزاء جسم الإنسان، لما يشمله الوضوء من نظافة الأعضاء والأطراف. ولا يقتصر هَدْيه على النَّظافة العامَّة، بل لقد حَثَّ على النظافة الموضعيَّة، في مثل قوله: «قصُّوا الأظافر واحلقوا العانة وانتفوا الإبط يوم الخميس»[5].

---

(1) السيوطي، جلال الدِّين عبد الرحمن، **مختصر الطب النبوي**، تحقيق: إبراهيم محمد الجمل ونشأت المصري، دار أبو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، (تونس، د.ت)، ص36. ويقول العالم عز الدِّين عبد السَّلام في كتابه **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**: «الشريعة كُلهّا إمَّا تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت اللَّه يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ فتأمَّل وصيَّته بعد نِدائه، فلا تجد إلا خيراً يحثّك عليه أو شرّاً يزجرك عنه، أو جمعاً بين الحثّ والزجر». انظر: الخياط، محمد هيثم، **فقة الصحة**، المطبعة العالميَّة، 1996، ص3.

(2) فِقه الصِّحَّة : يقصد به الوقاية من الأمراض.

(3) رواة الترمذي في **السنن**، رقم الحديث 618، 2/ 245.

(4) ابن حنبل، أحمد، **مسند ابن حنبل**، دار المعارف، (القاهرة، 1945م)، ص1/ 157.

(5) الترمذي، **صحيح الترمذي**، بشرح الإمام ابن العربي المالكي، ط (1) الصاوي (القاهرة، 1943م)، 11/ 8.

وممَّا حثَّ عليه الإسلام حفظ صِحَّة الفم والأسنان. قال عليه الصَّلاة والسَّلام: «لولا أنْ أشق على أُمَّتي لأمرتهم بالسِّواك عند كُلّ صلاة»[1].

وقال ﷺ: «تسوَّكوا فإنَّ السِّواك مطهرة للفم ومرضاة للرب»[2]. ومن هُنا ندرك عُمق الحِكمة النبويَّة للفوائد الطبيَّة في استعمال السِّواك [3].

ومن أشهر ما أثر عن النَّبي في مجال المُحافظة على صِحَّة الأبدان قوله: «ما ملأ ابن آدم وعاء شرّاً من بطنه. بحسب ابن آدم لُقَيْمات يَقُمن صُلبه. فإنْ كان لا بد فاعلاً، فثُلث لطعامه، وثُلث لشرابه، وثُلث لنفسه[4].

ومن أقوال الحُكماء: «جوعوا تصحّوا»؛ ذلك أنَّ كَثرة الطعام تُحدث التخمة، وتُلبِّك المَعِدة، وتؤدي إلى عُسر الهضم وعدم اكتمال الامتصاص، وأنَّ التراكم يؤدي إلى الالتهابات[5].

العِلْم الحديث يؤكد خُطورة الإسراف في الطعام والشَّراب على الفرد نفسه وعلى من حوله وعلى بيئته، وربَّما ندرك بعد هذه الحقائق أهمِّيَّة النِّداء الذي أطلقه القرآن في زمن لم يكن أحد يعلم شيئاً عن هذه المواضيع، عندما أمرنا القرآن أن نتَّبع نظاماً غذائيّاً مُتوازناً فلا نُبالغ أو نُسرف، يقول تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[6].

فقد جعل الله الإسراف ذنباً ينبغي أنْ نتجنَّبه، وجعل الاعتدال في

---

(1) النيسابوري، أبو الحسن مسلم، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ط4، (بيروت، 1991)، كتاب الطهارة، 1/ 204.

(2) البخاري: **كتاب اللباس**، 7/ 293.

(3) الإمام مالك في **الموطأ**، دار الآفاق، (المغرب، 1999)، ص58. أثبتت التجارب العِلْميَّة الحديثة أنَّ إهمال تنظيف الأسنان يؤدي إلى تعفُّن الفضلات الغذائيَّة وتكاثر الميكروبات وإصابة الأسنان بالتسوُّس وإصابة اللِّثة بالالتهابات. انظر: هناء فوزي، **مناهج الأطباء**، ص57.

(4) ابن حنبل، 1/ 157.

(5) هناء فوزي، **مناهج الأطباء**، ص57.

(6) سورة الأعراف، من الآية: 31.

الإنفاق والطعام والشراب أمراً يُحبه اللَّه، ويُعطي عليه الأجر؛ لأنَّ اللَّه يُريد لنا الخير في الدنيا والآخرة.

إنَّ جميع العلماء ينادون بأهمِّيَّة الالتزام بالتوازن الغذائي وعدم الإسراف في الطَّعام والشَّراب، ويقولون إنَّ هذا أفضل طريق لعلاج الوزن الزائد. أليس هذا ما نادى به القُرآن قبل أربعة عَشر قرناً[1]؟

لقد وضع لنا القُرآن مِيزاناً لنلتزم به في إنفاق الأموال، فلا نُسرف ولا نُقتِّر، بل نكون مُتوازنين في حياتنا الاقتصاديَّة، وما هذه الأزمات التي نعيشها اليوم إلَّا بسبب الابتعاد عن التوازن الطبيعي الذي فطر الله الأرض عليه. ويقول تعالى في صِفات عِباد اللَّه سُبحانه وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا﴾[2].

إنَّ الذي يتأمَّل آيات القُرآن يُلاحظ أنَّ المولى تبارك وتعالى يأمرنا بعدم الإسراف في كُلّ شيء، سَواء في الطَّعام أو الشَّراب، يقول تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٖ مَّعۡرُوشَٰتٖ وَغَيۡرَ مَعۡرُوشَٰتٖ وَٱلنَّخۡلَ وَٱلزَّرۡعَ مُخۡتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهٗا وَغَيۡرَ مُتَشَٰبِهٖۚ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ۞ وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ حَمُولَةٗ وَفَرۡشٗاۚ كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾[3].

فانظروا معي كيف ربط البيان الإلهي بين النِّعم التي سخّرها اللَّه لنا من فواكه ونخيل وغير ذلك، وبين الإسراف من جِهة، وبين خُطوات الشيطان من جِهة ثانية. فهذه إشارة إلى ضرورة أنْ يتجنَّب المؤمن الإسراف في أكله، وهذا ما يُنادي به عُلماء الغرب اليوم.

ولو تأمَّلنا أحاديث الحبيب الأعظم ﷺ نجده يؤكِّد على أهمِّيَّة أنْ نلتزم بنظام غذائي عندما قال: «ما ملأ ابن آدم وعاءً شرّاً من بطن، حسب ابن آدم

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 31.

(2) سورة الفرقان، الآية: 67.

(3) سورة الأنعام، الآيتان: 141-142.

أكلات يُقمن صُلبه فإنْ كان لا محالة فاعلاً فثلث لطعامه وثُلث لشرابه وثلث لنَفَسه»[1]. فتأمَّلوا هذه القاعدة النبويَّة المُذهلة كيف وَزَّع الطَّعام والشَّراب ولم ينسَ حتى الهواء! ولو درسنا جميع حالات الوزن الزائد لرأينا أنَّ هُناك خَللاً في هذا التوزيع، فنجد أنَّ الطَّعام يَطْغى على الشَّراب أو العَكْس.

ممَّا نادى به الطِّب الحديث للحفاظ على الصِّحَّة المشي وهذا ما أكَّدته السُّنة المُحمديَّة في قوله ﷺ عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى اللَّه عليه وسلم قال: «ألا أدلّكم على ما يمحو اللَّه به الخطايا ويرفع به الدَّرجات»، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «إسباغ الوضوء على المكاره وكَثرة الخُطى إلى المساجد وانتظار الصَّلاة بعد الصَّلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط فذلكم الرباط»[2].

فلقد وجد العلماء أنَّ رياضة المشي مهمة جدّاً للإنسان وبخاصة بعد سن الأربعين. ووجدوا أنَّ رياضة المشي تقي من كثير من الأمراض أهمها البدانة والسُّكر والقَلْب. وربما من أغرب النتائج التي وصل إليها باحثون أميركيون أنَّ المشي يُنشِّط الذاكرة ويزيد من القُدرة على الذكاء والإبداع، وبخاصَّة إذا كان المشي تأمُّليّاً![3].

أي: أنك تمشي وأنت تتأمَّل خَلْق اللَّه وتُفكِّر في نعمه الغزيرة وأنت راضٍ عمَّا قَسَمه اللَّه لك من الرِّزق، وهذا النوع من أنواع المشي لا يتحقَّق إلَّا عندما يمشي المؤمن إلى المَسْجد، وبخاصَّة عند صَلَاة الصُّبح! وهذا نوع من العِلاج المجَّاني، فما عليك إلَّا أنْ تكثر المَشْي إلى المسجد وتُحافظ على أداء الصَّلوات الخَمْس.

---

(1) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، الحديث 47، ص467.

(2) أخرجه مالك: في **الموطأ**، ص118 برقم 58، ومسلم برقم (251). كذلك انظر: السيوطي، ص132.

(3) عبد الدَّايم الكحيل، الطب النبوي، موقع مجلَّة **الدعوة**، ص7.

مجالات حِفظ الصِّحَّة:

أوّلاً - نظافة البيئة المحيطة بالإنسان

لقد حرص الشارع على نظافة البيئة التي ستنعكس حَتْماً على صِحَّة الفرد والمُجتمع وتتمثل في:

أ - نظافة المساكن والأفنية: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ اللَّه طيِّب يُحب الطيب، نظيف يُحب النظافة، كريم يُحب الكرم، جَواد يحب الجود، فنظفوا -أراه قال:- أفنيتكم ولا تشبَّهوا باليهود»[1].

ب - نظافة الطُّرقات وأماكن التجمُّع: حثَّ النبي ﷺ على إماطة الأذى عن الطُّرق وعدم التخلِّي في طريق الناس وظلّهم فقال: «عرضت عليّ أعمال أمتي حسنها وسيئها فوجدت في محاسن أعمالها الأذى يُماط عن الطريق ووجدت في مساوئ أعمالها النّخامة تكون في المسجد لا تدفن»[2]. وقال ﷺ أيضاً: «البصاق في المسجد خطيئة وكفَّارتها دفنها»[3]. وقال ﷺ: «اتقوا اللّعانين، قالوا: وما اللّعانان يا رسول الله! قال: الذي يتخلَّى في طريق الناس وفي ظلِّهم»[4].

إنَّ المناطق الباردة الرطبة وذات الظل تعتبر جوّاً مُلائماً لنموّ أغلب أنواع البكتيريا وبويضات الديدان؛ وذلك لخلوِّها من تأثير الأشعة فوق البنفسجيَّة القاتلة للجراثيم والبويضات، وبما أنَّ البول والبراز يُعتبران من مصادر هذه الجراثيم والدِّيدان؛ حيث يحتوي الجرام الواحد من البراز على أكثر من مائة ألف مليون جُرثومة؛ لذلك نصح رسول الله ﷺ بعدم التبوُّل والتبرُّز في الظلّ[5].

---

(1) **سنن الترمذي**، كتاب الأدب، 3/ 303.

(2) رواه البخاري، كتاب الطب، 7/ 224.

(3) كتاب **رياض الصالحين**، ص139.

(4) النووي، يحيى بن أشرف أبو زكريا، **شرح النووي على مسلم**، دار الخير، 1996م، كتاب الطهارة، رقم 268، ص112.

(5) عبد الجواد الصاوي، **من إعجاز القرآن والسنة في الطب الوقائي والكائنات الدقيقة**، موقع الحسني، ص5.

ثانيا - حِفظ الطَّعام والهواء والماء من التلوُّث.

إنَّ جراثيم الأمراض والأوبئة تنتقل بشكل رئيس من خِلال الطَّعام والهواء والماء. فأمر الشارع الحكيم بأُمور تصبّ كُلّها في حِفظ هذا الثُّلاثي من التلوُّث بها.

أ - حِفظ الطعام من التلوُّث:

يُعتبر تناول الأطعمة الملوَّثة من أهمِّ وسائل انتقال الأمراض كالتيفود والزُّحار وشَلَل الأطفال والتهاب الكَبد الفيروسي؛ حيث تنتقل جراثيم المرض من بُراز المريض أو حامل المرض إلى الإنسان وذلك عن طريق اليد أو الآنية، ونسبة حُدوث ذلك تعتمد اعتماداً كبيراً على مُستوى نظافة الفرد والبيئة وتطوُّرها، فها هو رسول الله ﷺ وعى بالثقافة الصِّحِّية بين المسلمين قبل أنْ تُكتشف الكائنات الدقيقة المُضرة، ليقيهم أخطارها، فأمر المسلمين بتخصيص يد للأكل والمُصافحة، ويد لمُباشرة الأذى والخلاء، عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كانت يد رسول الله ﷺ اليُمنى لطهوره وطعامه واليُسرى لخلائه وما كان من أذى»[1] وقال ﷺ: «يا غُلام! سمِّ الله وكُلْ بيمينك وكُلْ ممَّا يليك»[2].

ب - حِفظ الهواء من التلوُّث:

إنَّ نفخ الهواء يؤدي إلى انتقال كثير من الأمراض المُعدية كالأنفلونزا وشَلَل الأطفال والنُّكاف والحصبة الألمانيَّة والرشح والتهاب الحَلق والجدري والسّل وغيرها من الأمراض وخاصَّة الفيروسيَّة، لذلك وجَّه رسول الله ﷺ أتباعه عدم النفخ والتنفُّس في آنية الأكل والشُّرب، كما أمرهم بتغطية الوجه أثناء العُطاس والتثاؤب، فعن عبد اللَّه بن عباس رضي الله عنهما قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يتنفَّس في الإناء أو ينفخ فيه»[3].

---

(1) رواه البخاري، كتاب الوضوء، 1/ 84.

(2) رواه البخاري في كتاب الأطعمة باب التسمية، 7/ 121.

(3) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي: **فتح الباري في شرح البخاري**، دار الريان للتراث، 1986م، حديث 92 وكذلك: رواه مسلم حديث 267.

وفي حديث آخر أنَّ النبي ﷺ نهى عن النَّفخ في الشَّراب، فقال رجل: القَذَارة أراها في الإناء؟ قال: «أحرقها» قال: فإنِّي لا أرتوي من نَفَس واحد؟ قال: «فَأَبِنِ القدح عن فِيك»[1]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ: «كان إذا عطس غَطَّى وجهه بيديه أو بثوبه وغضَّ بها صوته»[2]، وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تثاءب أحدكم فَلْيضع يده على فِيهِ»[3].

ج - حِفظ الماء من التلوُّث:

يُعتبر الماء الراكد بيئة مُلائمة لنموّ الكثير من البكتريا كالكوليرا والسالمونيلا والشيجلا وغير ذلك، كما تحتاج بعض الطُّفيليَّات الأوَّليَّة والديدان كالزحار الأميبي والدِّيدان المُستديرة والبلهارسيا إلى الماء لإكمال دورة حياتها خارج جِسْم الإنسان، ويُساعد التبوُّل والتبرُّز على نموّ هذه الطفيليات والدِّيدان وسُرعة تكاثرها وانتشارها، لذلك نهى رسول الله ﷺ عن التبوُّل في الماء الراكد -الذي لا يجري- لكي يبقى الماء في وقاية من التلوُّث[4].

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يبولنَّ أحدكم في الماء الدَّائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه»[5].

كما أوصى رسول الله ﷺ بتغطية الآنية وربط قِرب الماء منعاً من تلوُّثها من الجراثيم الوافدة والتي تؤدِّي إلى ظُهور الأوبئة وانتشارها فقال ﷺ: «غطُّوا الإناء وأوكوا السقاء فإنَّ في السَّنة ليلة ينزل فيها وباء لا يمرّ بإناء ليس عليه غِطاء أو سِقاء ليس عليه وكاء إلَّا نزل فيه من ذلك الوباء»[6].

---

(1) رواه الترمذي حديث 765، وكذلك في **رياض الصالحين**، ص114.
(2) رواه الترمذي، في أداب العطس والعطاس، حديث 266.
(3) رواه البخاري، كتاب الطب، 7/ 237.
(4) نقلاً عن عبد الدائم الكحيل: الطب النبوي، **موقع مجلة الدعوة**، ص9.
(5) رواه البخاريُ، كتاب الوضوء، 1/ 115.
(6) رواه البخاري، باب الكرع في الحوض، 7/ 203.

ولوقاية الماء من التلوُّث -أيضاً- نهى النبي ﷺ عن إدخال المُستيقظ من نوم يده في الإناء قبل أنْ يغسلها ويُطهِّرها، فلعله مَسَّ أو حكَّ بها سَوْأته أو عُضواً مريضاً مُتقرِّحاً من جِسْمه وهو نائم، قال رسول الله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، فإنَّه لا يدري أين باتت يده»[1].

ولحِفظ الماء من التلوُّث -أيضاً- نهى ﷺ عن الشّرب مُباشرة من فَمِ السِّقاء، عن ابن عباس رضي الله عنهما: «نهى النبي ﷺ أنْ يشرب مِن فِي السِّقاء»[2]. إن المليلتر من اللُّعاب يحوي بلايين الجراثيم فعندما تخرج هذه البلايين في لُعاب الشَّارب أثناء شُربه من إناء كبير، يَمْكث فترة طويلة مصدرًا لشُرب كثير من الناس، فتتهيّأ الفُرصة لتكاثر هذه البلايين وتُسبِّب تلوُّثاً لهذا الماء ويصير مصدر خطر لِمَن يَشْرب منه بعد ذلك[3].

ثالثا - عزل المَرْضى والحَجْر الصِّحّي

الحجر الصِّحّي، فقد كان عليه الصَّلاة والسَّلام أوَّل من نادى بالحَجْر الصِّحي، وأدرك أهمِّية العَدْوى في نقل الأمراض، حين قال عن الطَّاعون: «الطَّاعون رجز أرسله اللَّه على بني إسرائيل، فإذا سَمِعْتم به بأرضٍ فلا تَدْخلوا عليه، وإذا وَقَع بأرضٍ وأنتم بها فلا تَخْرجوا»[4].

---

(1) رواه البخاري، باب الاستجمار وتراً، 1/ 86.

(2) البخاري، باب الشرب من فَم السِّقاء، 7/ 204، كذلك: نقلاً عن عبد الحميد الزنداني جورج. س. نيليسون، دروس من تعليم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في الوقاية من الأمراض الطفيليَّة، بحث مُقدَّم للمؤتمر العالمي الأوَّل للإعجاز العلمي في القرآن والسُّنة، إسلام آباد- باكستان، 1408هـ، ص189.

(3) عبد الدائم أحمد جواد، **الخنزير بين ميزان الشرع ومنظار العلم**، 1407هـ، ط1، دار السلام للطباعة والنشر-القاهرة، ص95.

(4) نقلاً عن كتاب عبد الحميد القضاة، **تفوق الطب الوقائي في الإسلام**، بحث مُقدَّم للمؤتمر العالمي الأوَّل للإعجاز العلمي في القرآن والسُّنة، إسلام آباد-باكستان، 1408هـ، ص78.

فالرَّسول الكريم نَهَى المُسلمين عن الدُّخول إلى الأرض التي بها الطَّاعون ونهى عن الخُروج منها بعد وقوعه، كمال التحرُّز منه فإنَّ في الدخول في الأرض التي هو بها تعرضاً للبلاء.

وهذا ما يتبع الآن في الوقاية من الطَّاعون، فإذا أُصيبت مدينة ما بهذا الوباء، أُقيم حَوْلها «حَجْر صِحِّي» يمنع أي شخص من الخُروج منها، ويمنع دخول أي شخص إليها، ما عدا الأطبَّاء ومعاونيهم، وبذلك يمنع المرض من الانتشار خارج هذه المدينة، ويتمّ حِصَار الوباء في مكان واحد ممَّا يسهل فيه مُراقبة المُصابين وعِلاجهم.

ولِضَمَان تنفيذ هذه الوصيَّة النبويَّة العظيمة فقد ضَرَب رسول الله ﷺ سُوراً منيعاً حول مكان الوباء، فوعد الصَّابر والمُحتسب بالبقاء في مكان المرض بأجر الشُّهداء، وحَذَّر الفار منه بالويل والثُّبور. في قوله ﷺ: «الفار من الطَّاعون كالفار من الزَّحف ومن صَبَر فيه كان له أَجْر شهيد»[1].

إذا قيل هذا الكلام لرجل صحيح منذ مائتي عام فقط وهو يرى صَرْعى المرض الوبائي يتساقطون من حَوْله وهو بكامل قِواه وقيل له: امكث في مكان لا تخرج، لاعتبر هذا الكلام جُنوناً أو عدواناً على حقِّه في الحياة، ويفر هارباً بنفسه إلى مكان آخر خالٍ من الوباء، وقد كان المُسلمون هُم الوحيدون بين البشر الذين لا يفرُّون من مكان الوباء مُنفِّذين لأمر نبيِّهم ولا يُدركون لذلك حكمة، حتى تقدَّمت العُلوم واكتشفت العوالم الخفيَّة من الكائنات وعرفت طرق تكاثرها وانتشارها وتسبُّبها في الأمراض والأوبئة وتبيَّن أنَّ الأصحاء الذين لا تبدو عليهم أعراض المَرَض في مكان الوباء هُم حاملون لميكروب المرض وأنَّهم يُشكِّلون مصدر الخطر الحقيقي في نقل الوباء إلى أماكن أُخرى إذا انتقلوا إليها، وبسبب اكتشاف هذه الحقيقة نشأ نظام الحَجْر الصِّحِّي المعروف عالميًّا الآن والذي يمنع فيه جميع سكان المدينة التي ظهر فيها الوباء من الخُروج منها كما يمنع دُخولها للقادمين إليها فمن أطلع

(1) رواه البخاري، باب ما يذكر في الطاعون، 7/ 237.

محمداً ﷺ على هذه الحقيقة؟ أيمكن أنْ يتكلَّم أحد عن هذه الحقائق الدقيقة منذ أربعة عشر قرنًا من الزمان؟ اللَّهم إلَّا أنْ يكون كلامه وحياً يأتيه من عليم خبير بخلقه! حتى يرينا سبحانه آياته فنعرف أنَّها من ربِّنا فنحمده على ما منَّ علينا به من تشريع وتكليف[1].

كما أنَّ الطب النبوي لم يغفل المفهوم الوقائي بالنِّسبة للحيوان وفي ذلك يقول رسولنا الكريم: «لا يوردن مُمْرض على مُصِحٍّ»[2]؛ أي: لا يورد صاحب الإبل المريضة على صاحب الإبل السَّليمة، فيعدي مريضها سليمها، ولقد أشار الشاعر العربي إلى ذلك بقوله (كامل):

لا تربط الجرباء حول سليمة   خوفاً على تلك السليمة تجرب

بذلك قد عرف رسول الله - العَدْوى، وأوضح المفهوم الوقائي قبل أنْ تعرف الجراثيم، وقبل أنْ يعرفها أطباء الشرق والغرب.

في قوله ﷺ: «فرّ من المجذوم فرارك من الأسد»[3]. وفي هذا الحديث ما يوضح حرص رسولنا العظيم على خَطَر الأمراض الوبائيَّة، كما أنَّه لفت للنَّظر في هذا الحديث يُشير إلى دور من أدوار مرض الجُذام يبدو فيه المُصاب بِوَجْه ذي سُحْنة تُشبه وجه الأسد، عرفت حديثاً (السّحنة الأسديَّة).

ومنعاً لانتشار الأمراض والأوبئة وضع رسول الله ﷺ قاعدتين أساسيَّتين تعتبران من أساسيَّات الطِّب الوقائي الحديث بعد اكتشاف مُسبّبات الأمراض والأوبئة وهُما قاعدتا العزل والحَجْر الصِّحِّي، ففي الأُولى قال رسول الله ﷺ: «لا يوردن مُمرض على مُصح»، وفي الثانية قال رسول الله ﷺ: «إذا سمعتم بالطَّاعون في أرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرضٍ وأنتم فيها فلا تخرجوا منها»[4].

---

(1) الزنداني، المرجع السابق، ص12.
(2) رواه البخاري باب الجذام، 7/ 231.
(3) رواه البخاري، باب الجذام، 7/ 231.
(4) رواه البخاري باب ما يذكر في الطَّاعون، 7/ 237. كذلك عبد الجواد الصاوي، المرجع السابق، ص18.

لقد كانت الأوبئة الفتَّاكة والأمراض المُعدية في العالم الإسلامي أقل بكثير منها في أُوروبَّا، في المرحلة نفسها، بل إنَّ موجات الطاعون التي كانت تقضي على ربع سكَّان أُوروبَّا كانت تنكسر حدَّتها عند حُدود العالم الإسلامي.

رابعاً - تجنُّب لُحوم الحيوانات المُحرَّمة لمخاطرها.

قد تنتقل الكائنات الدقيقة للإنسان عن طريق أكل لَحم الحيوانات الخازنة أو المُصابة بها أو تناول مُنتجاتها لذلك حرَّم الإسلام أكل لُحومها أو حتى التعامل معها وسمَّاها خبائث في قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾[1]، فحرَّم أكل لُحوم الحيوانات الميتة والدَّم وأكل لَحْم الخِنزير، والسِّباع والطُّيور الجارحة، وأكل الحيوانات والطُّيور التي تتغذَّى على القاذورات، واقتناء الكِلَاب والتعامُل معها إلا لضرورة، وقد أثبت العِلْم أنَّ هذه الحيوانات ولُحومها تُشكِّل بؤراً لتجمُّعات هائلة وخطيرة من الكائنات الدقيقة الفاتكة بالإنسان. إنَّ لُحوم الميتة والدِّماء المَسْفوحة هي أُولى الخبائث التي حرَّمها اللَّه سبحانه وتعالى في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ﴾[2]، ولقد تحقَّق ضَرَرها عِلْمياً وظَهَر خَطَرها على حياة الإنسان؛ وذلك لأنَّ احتباس دم الميتة في عُروقها المُتشعِّبة ضِمن أنسجتها ييسر للجراثيم التي تعيش مُتطفِّلة على الحيوان في الفتحات الطبيعيَّة والأمعاء والجلد، أنْ تنتشر بِسُرعة وسط اللَّحم من خِلال السائل الزلالي في الأوعية والعُروق، وتتكاثر بسُرعة وينتج عنها مُركَّبات كريهة الرَّائحة سامة التأثير، كما قد يموت الحيوان بسبب مرض مُعيَّن فتنتقل جُرثومة المرض إلى الإنسان فتؤذيه وقد تهلكه، كما في مرض السل والجمرة الخبيثة وجراثيم السلمونيلا وداء الكَلَب[3]. وقد حرَّم الله سبحانه -أيضاً- الميتة بسبب الاختناق أو بسبب الرض سواء كان ذلك الرض بالوقذ أو التردِّي من مكان عالٍ أو بواسطة النَّطح من حيوان آخر وكذلك ما أكل السبع؛ لأنَّ تلك الأنواع

(1) سورة الأعراف، من الآية: 157.

(2) سورة المائدة، من الآية: 3.

(3) عبد الدائم أحمد جواد، **الخنزير بين ميزان الشرع ومنظار العلم**، ط1، دار السلام للطباعة والنشر، (القاهرة، 1407هـ)، ص124.

إضافة إلى ما ينتج عن احتباس دمائها في أَنْسجتها من الأخطار السَّابقة فإنَّ الاختناق يزيد من سُرعة تعفُّن الجُثة، والرضّ يُسبِّب انتشار الدم تحت الجِلْد وداخل اللَّحم والأنْسجة في الأماكن المرضوضة، وقد تكون به جُروح تُسهِّل عُبور جراثيم الهواء إلى داخل الأنسجة فتُعجِّل بتحلُّلها وفسادها، وما تحمله السِّباع من جراثيم وكائنات دقيقة فتَّاكة بين أنيابها تؤدي النتيجة نفسها بأنسجة الحيوان ولحمه ممَّا تجعله يُشكِّل خطراً داهماً على حياة الإنسان حينما يأكل لَحْمه[1].

أ - أخطار أكل الدَّم:

يُعتبر الدَّم من أخطر الأوساط لنمو شتَّى الجراثيم وانتشارها وحينما يسفح الدم بالذّبح أو الفصد فإنَّه ينعزل عن الأوعية الدَّمويَّة التي تحفظ حيويته وتقيه من التلوُّث؛ حيث تفقد كريات الدَّم البيضاء قُدرتها على الْتهام الجراثيم وتموت خلايا جِهاز المَنَاعة، وتنهدم آلياته فتتكاثر الجراثيم بِسُرعة مُذهلة، وتفرز سُموماً (Toxins) فتَّاكة قد تكون أشد مُقاومة لحرارة الطبخ من الجراثيم ذاتها[2].

ب - أخطار أكل لَحم الخِنزير:

أمَّا الخِنزير فإنَّنا نوجز القول فيه حيث يقول ربّنا سبحانه عنه: ﴿فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ﴾ والرجس الشيء القذر، والأقذار والنجاسات هي السَّبب الأكبر في إصابة الإنسان بالأمراض المُختلفة لما فيها من جراثيم وطفيليَّات مُمْرضة، فالخِنزير ينقل إلى الإنسان كثيراً من الكائنات الدقيقة الخَطِرة؛ حيث يُصاب الخنزير بعدد كبير من الأمراض الوبائيَّة لا تقلّ عن (450) مرضاً، ويقوم بدور الوسيط لنقل أكثر من (75) مرضاً وبائيّاً للإنسان غير الأمراض العاديَّة الأُخرى التي يُسبِّبها أكل لَحْمه، مثل تليُّف الكَبِد وعسر الهضم والحساسيَّة الغذائيَّة وتصلُّب الشرايين وتساقط شعر الرأس وضُعف الذَّاكرة والعُقم، وتنشيطه لمرض الربو والروماتيزم وكثرة الأكياس الدُّهنيَّة وعَلاوة على آثاره

---

(1) الدقار، الطبيب محمد نزار: تحريم القرآن لأكل لحم الخِنزير، موقع مجلَّة **الابتسامة**، ص19.

(2) عبد الدائم أحمد جواد، **الخِنزير بين ميزان الشرع ومنظار العلم**، ص16.

السيِّئة على العفَّة والغَيرة في التكوين النفسي. وينقل الخِنزير بمُفرده (27) مرضاً إلى الإنسان وتُشاركه بعض الحيوانات في بقيَّة الأمراض على أنَّه يقوم بدور المَخْزن والمَصْدر الأساسي لهذه الأمراض في نَقْلها إلى الإنسان مُباشرة بنقلها إلى الحيوانات القابلة للعَدْوى، ثمَّ منها إلى الإنسان. وينتقل أكثر من (16) مرضاً من الخِنزير إلى الإنسان عن طريق تناول لَحْمه ومُنتجاته. . . وأهم هذه الأمراض هي الحويصلات الخِنزيريَّة والحمَّى المُتموجة والدُّودة الكَبِديَّة وداء وايل، وداء المكسيات اللَّحمية، والتهاب السَّحايا والمشيمة، وداء اليرقانات الشريطيَّة الجوَّالة، والدُّودة الوحيدة المُسلَّحة، وداء المُصورات الذِّيفانيَّة المُقوسة، وداء الشعريات الحلزونيَّة، والدِّيدان السّوطية، وداء السل، وداء المُبيضات الفطريَّة، والالتهابات المَعويَّة بجراثيم السالمونيلات والشايجالا وغير ذلك[1].

كما تنتقل عن طريق المُخالطة والتربية والتعامل مع مُنتجات الخِنزير ومُخلَّفاته عدة أمراض لا تقل عن (32) مرضاً، وأكثر الناس إصابة بها هُم عُمَّال الزرائب والمَجازر والأطبَّاء البيطريون. وأهم هذه الأمراض عَلاوة على بعض الأمراض السَّابقة، الجَمْرة الخبيثة، الكلب الكاذب، الزحار الزقي، الحمَّى القلاعيَّة، الجَمْرة الخِنزيريَّة، التَّسمم الدَّموي، الأنفلونزا الخِنزيريَّة، الحمَّى اليابانيَّة الخِنزيريَّة، الدِّيدان الرئويَّة الخِنزيريَّة، الجَرَب الغائر، السّعار، داء النوم، الدِّيدان القُنفذيَّة، وغير ذلك. كما تنتقل عدة أمراض لا تقلّ عن (28) مرضاً عن طريق تلوُّث الطَّعام والشَّراب بمُخلَّفات الخِنزير[2].

ج - أخطار الكِلَاب:

لقد شدَّد رسول اللَّه ﷺ النهي عن مُخالطة الكِلَاب، وهي سِباع مُدجَّنة فيها من الطُّفيليَّات والجَراثيم الدقيقة الشيء الكثير، والتي قد تُسبِّب للإنسان أخطاراً مُحقَّقة منها على سبيل المِثال:

---

(1) المرجع نفسه، ص18.
(2) المرجع نفسه، ص19.

1 - احتواء أمعاء الكِلَاب على أعداد كبيرة من الدِّيدان الشريطيَّة والتي تنتقل إلى الإنسان عن طريق ابتلاع بَيْضها الموجود في الطَّعام أو الماء المُلوَّث ببراز الكِلاب.

2 - داء الكَلَب المعروف وبعض أنواع داء اللِّيشمانيات.

3 - مرض الكِيْسة المائيَّة الكَلْبيَّة والتي تكون الكِلَاب فيها هي السَّبب الغالب في إصابة الإنسان وحيواناته الأليفة والتي تتغذَّى على الجِيَف؛ ذلك لأنَّ الكَلْب يُنظِّف استه بِلِسانه فينتقل بيوض ديدان (الشريطيَّة المُكوَّرة المُشوكة) والتي تعيش في أمعائه إلى الإنسان عن طريق الطَّعام أو الماء المُلوَّث بها وتُسبِّب له (داء الكِيْسات المائيَّة الخطير).

4 - كثير من الأمراض الطُّفيليَّة وأخطرها مرض (عداري) والتي تُسبِّبه الدُّودة الشَّريطيَّة (أكنوكاوكاسجرانيولوساس) والتي توجد في كُلّ مناطق العالم التي تعيش فيها الكِلَاب على مَقْربة من الحَيوانات الدَّاجنة آكلة العُشب. من هذا وغيره نُدرك السِّر في نهي الرَّسول ﷺ عن اقتناء الكِلَاب إلا لضرورة. عن أبي طلحة ﵁ أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كَلْب»[1]، وقال أيضاً عليه الصَّلاة والسَّلام: «من اتَّخذ كلباً إلا كَلْب ماشية أو صَيْد أو زَرْع انتقص من أَجْره كُلّ يوم قِيراط»[2]، كما نُدرك السِّر في قوله ﷺ: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكَلْب أنْ يغسله سَبع مرَّات أُولاهنَّ بالتُّراب»[3].

أن أوْجه الإعجاز في هذه النُّصوص التي وردت في هذا البحث -ومثلها كثير- فالمُتدبِّر فيها يُلاحظ الإشارة الجَلِيَّة أحياناً والإشارة الخَفِيَّة أحياناً أُخرى إلى عالم الكائنات الدَّقيقة وإلى المواد الضَّارة بوصفها مُسبِّبات للأمراض وحُدوث العِلَل وانتشار الأوبئة، بينما كان الناس في زمن الرَّسول ﷺ وقبل

(1) رواه البخاري، 7/ 310.
(2) رواه البخاري، 7/ 157.
(3) رواه البخاري، 1/ 90.

زمنه بل وبعده -حتى اكتشاف (باستير) الميكروبات- يعتقدون أنَّ الأمراض تُسبِّبها الأرواح الشريرة والشياطين والنُّجوم ولا عَلاقة لها بنظافة أو نظام أو سُلوك وكانوا يطلبون لها العِلاج بالشَّعوذة والخُرافات. قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[1].

وهكذا أثبت العلم سَبْق القُرآن الكريم والسُّنة النبويَّة في الإشارة إلى الكائنات الدَّقيقة، ومُسبِّبات الأمراض. وقد قدَّم الإسلام للبشريَّة أيسر وأنجح السُّبل في القضاء عليها وحِماية الإنسان ووقايته من أخطارها، ورأى العُلماء بأعينهم صِدق وحي اللَّه لرسول الله ﷺ تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾[2].

خامساً - مُعالجة الأمراض النفسيَّة

فقد كان هَدْيه توجيه طاقة المريض إلى فعل الخير في المُجتمع، والاعتماد والتوكُّل على اللَّه والالتجاء إليه والتسليم له والانكسار بين يديه، والصَّدقة والدُّعاء، والتوبة والاستغفار، والإحسان وإعانة الملهوف والتفريج عن المكروب. فقد عَلِم أنَّ الأرواح تقوى متى قويت النفس والطبيعة، وتعاونا على دَفْع الداء وقهره، فكيف يضعف من قويت طبيعته وفرحت بِقُربها من بارئها وحبها له وتنعُّمها بِذْكره وانْصِرافها إليه واستعانتها به وتوكّلها عليه. وهذا يكون لها من أكبر الأدوية، وتوجب هذه القُوَّة دَفْع الألم عن الإنسان[3]. ومن أهمّ نِعَم اللَّه التي تُحقِّق الصِّحَّة النفسيَّة والجنسيَّة وبناء الأُسرة التي هي الوحدة الاجتماعيَّة الأساسيَّة، الزواج. ولذلك ذكره اللَّه سبحانه وتعالى في عدد من الآيات، منها: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[4]، وقد أمر النبي بالزواج وحثَّ عليه فقال:

(1) سورة النمل، الآية: 93.
(2) سورة سبأ، الآية: 6.
(3) ابن قَيِّم الجَوْزيَّة، المصدر السابق، ص168.
(4) سورة الروم، من الآية: 21.

«النِّكاح من سنَّتي فمن لم يعمل بسنَّتي فليس منِّي»[1]، وقال عليه الصلاة والسلام مُخاطباً شباب أُمّته: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج»[2].

ذلك أنَّ الزواج يدعو إلى الحِفاظ على الأُسرة التي تؤدِّي إلى تكوين المُجتمع الذي يكون فيه الأبناء سُعداء في ظلِّ مظلَّة اجتماعيَّة تكتمل فيها جميع جوانب الحياة التي تؤثِّر في نفسيَّة الفَرْد. وقد وَرَدَ في أقوال النَّبي الكثير من الطُّرق الوقائيَّة والنفسيَّة والعلاجيَّة والنصائح الطِّبيَّة المُهمَّة، ممَّا يُخالف مزاعم ابن خلدون الذي يبدو أنَّه لم يكن يُقدِّر كثيراً أهمِّيَّة الطِّب النَّبوي حين قال عن الرسول: «إنَّما بُعث ليُعلِّمنا الشرائع، ولم يُبعث لتعريف الطِّب ولا غيره من العادات. وقد وقع في شأن تلقيح النَّخل ما وقع، فقال: أنتم أعلم بأُمور دنياكم، فلا ينبغي أنْ يحمل شيء من الطِّب الذي وقع في الأحاديث على أنَّه مشروع، فليس هُناك ما يدلّ عليه إلا إذا استُعمل على وجهة التبرُّك وصِدْق العقد الإيماني، فيكون له أثر الكَلِمة الإيمانيَّة، كما وقع في مُداواة البُطون بالعسل». والتي تتَّضح من قوله عليه السلام للرجل الذي جاء إليه يشتكي مرض أخيه: «جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ فقال: إن أخي هذا استطلق بَطْنه، فقال رسول الله: «اسْقِه عَسَلاً» فَسَقاه ثم جاءه فقال: إنَّني سَقَيْته فلم يزده إلَّا استطلاقاً. فقال له ثلاث مرات ثم جاء الرابعة فقال: اسْقِه عَسَلاً فقال: لقد سَقَيْته عَسَلاً فلم يزده إلا استطلاقاً، فقال رسول الله ﷺ: «صدق اللَّه وكذب بطن أخيك، اسْقِه عَسَلاً» فَسَقاه فبرئ[3].

والحقّ أنَّ عبارة ابن خلدون هذه قد أعطت فرصة ذهبيَّة لبعض الحاقدين الذين حاولوا التقليل من أهمِّيَّة الطِّب النَّبوي بحُجَّة أنَّ قِسماً منه مَنْقول من آراء الحارث بن كلدة، وأنَّ ما جاء على لِسَان الرَّسول أحاديث لا تتعدَّى النصائح والإرشادات وبعض المعلومات عن الصِّحَّة العامَّة ونسوا أو تناسوا قوله: «من تطبَّب ولم يعلم منه الطِّب قبل ذلك، فهو ضامن»؛ أي: يضمن

(1) البخاري، كتاب النكاح، 7/ 2.
(2) البخاري، كتاب النكاح، 7/ 3.
(3) البخاري، كتاب الأطعمة، 7/ 139.

الأضرار التي تَلْحق بالمريض من جَراء تطبُّبه[1]. وقال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[2].

وممَّا سَبَق يتَّضح أنَّ للطِّب الوقائي خصائص لمحناها في هديه عليه السلام، منها:

1 - السَّبق المُبكر بعلم الوقاية: حيث أرست قواعدها قبل أكثر من أربعة عشر قرناً من الزَّمن يوم كان العالم يغطّ في سُبات عميق من الجَهْل وقِلَّة المعرفة.

2 - المِصداقيَّة: حيث أصبحت بديهيَّات هذا الطِّب أملاً وغاية يَسْعى العِلْم الحديث للوصول إليها وتحقيقها، وهكذا يزداد اليقين بهذا الدِّين رسوخاً على مَدَى الأيام.

3 - البساطة واليُسر: البَساطة في التكليف واليُسر في التنفيذ؛ بحيث لا يستلزم كُلفة مادِّية ولا جُهداً مُرهقاً يقعد الهِمم.

4 - لا تستلزم المؤهّلات الصِّحيَّة: فتطبيقها بالنِّسبة للمسلم لا يحتاج إلى إجراءات مُعقَّدة تستلزم قدراً هائلاً من المعرفة، أو حدّاً مُتميِّزاً من الذكاء، أو مؤهلاً عِلْميّاً مُعيَّناً، فكل فرد من المسلمين مؤهل لذلك.

5 - الذاتيَّة في التنفيذ: أي: أنَّ المسلم يقوم بالتطبيق تعبُّداً للَّه تعالى؛ فهو لا يحتاج إلى مُدير يُراقبه، أو شُرطي يُحاسبه؛ لأنَّ الرقيب هو اللَّه تعالى، وواعظ المؤمن ينبع من أعماق نفسه؛ لذا فالمُجتمع الإسلامي في غِنَى عن الرَّقابة الحُكوميَّة في تنفيذ هذه القواعد الصِّحيَّة.

6 - الشُّمولية: ونعني بها أنَّ قواعد الطِّب الوقائي في السُّنة جُزء من كُلّ، فهي من حيث قُوَّة الإلزام ووجوب النَّفاذ تتميَّز عن نظريَّة الطِّب الوقائي المُعاصر؛ إذ إنَّها تتعامل مع الإنسان على أنَّه مادَّة وروح؛ وَفْق المنهج الإسلامي الشامل.

7 - الحِماية من الأمراض الجنسيَّة: نظَّم الإسلام النشاط الجنسي تنظيماً

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ص178.

(2) سورة النجم، الآيتان: 3-4.

مُتوازناً، فلم يكبت الغريزة، ولم يطلق جِماحها، ولكن اعترف بها وأشبعها في إطار ضوابط شرعيَّة مُحكمة، فسدَّت بذلك منابع الأمراض الجنسيَّة والاجتماعيَّة، التي تُعاني منها المُجتمعات الأُخرى.

8 - التركيز على الوقاية: تُركِّز السُّنة على وقاية المُسلم من الأمراض، ولا تدعه حتى يقع فيها لتُعالجه؛ حيث إنَّها تُغلق منافذ المَرَض كُلّها، وتُبشِّر من يحمي مُجتمعه من الأوبئة بالثَّواب والأجر العظيم.

9 - الديمومة: الالتزام بالأوامر الإسلاميَّة الصِّحيَّة ليس مرهوناً بِمُدَّة، أو بسن مُعيَّنة، بل تبقى وتطبق ما دام الإنسان قادراً على العِبادة.

10 -قوانين الطِّب الوقائي في السُّنة: تعنى بالإنسان في جانبيه: المادي والروحي، وبالتالي فهي تَحْميه من أمراض كثيرة في القُلوب والنُّفوس، وتُبعده عن كل ما يعرِّضه للأمراض(1).

النتائـــــج:

1 - الأخذ بالهَدْي النَّبوي يوفِّر على الشخص الكثير من تكاليف العِلاج ويقيه من المتاعب والأضرار التي تقع عليه وعلى غيره مِمَّن يُحيط به.

2 - ما جاء في السُّنة النَّبوية من إرشادات لا تحتاج في الغالب إلى مبالغ باهظة في طُرق الوقاية بل ما على المسلم إلَّا أنْ ينظر في السُّنة ويعمل بها وإنْ لم تظهر له الحِكْمة من الهَدْي النَّبوي في الحال لكن فيه الصَّلاح له، والكثير منه قد كشف عنه العِلْم الحديث فكان إعجازاً وسبقاً عِلْميّاً باقياً على مرِّ الأجيال.

3 - أنَّ الالتزام بالهَدْي النَّبوي فيه الوقاية من الأمراض الظاهرة والباطنة.

4 - من الأهمِّيَّة بمكان تربية النشء على تعاليم الإسلام وأوامره في المُحافظة على الصِّحَّة العامَّة والخاصَّة وتطبيق الهَدْي النَّبوي في كُلّ الأحيان حتى يتربَّى على مَحَبَّته والالتزام بشرعه.

---

(1) محمد عبد الرزاق أسود، بحث مُقدَّم إلى مؤتمر السُّنة النبويَّة في الدراسات المُعاصرة بجامعة اليرموك بإربد بالمَمْلكة الأردنيَّة الهاشميَّة (1428هـ/ 2007م)، ص3.



إعداد: أ. البهلول علي منصور
إشراف: د. محمد رزاق إدريس
الجامعة الوطنية الماليزية UKM

المُلخَّص:

عِلْم الأديان حَقْل خِصْب للدِّراسات بشقَّيه؛ تاريخ الأديان ومُقارنة الأديان، ولا زالت الكثير من قضاياه في حاجة إلى الدِّراسة والبحث، ومنها موضوع هذه الورقة، وهو مُخالفة بولس لما جاء منسوباً في أسفار كتاب المسيحيين المُقدَّس للمسيح عليه السَّلام[1]، وهذه القضيَّة تندرج تحت الشق الثاني من علم الأديان، وهي دراسة مكتبيَّة تقوم على النَّظر في النُّصوص المُقرَّرة لبعض عقائد وأحكام الشريعة المسيحيَّة، والتي جاءت منسوبة إلى بولس في رسائله الأربع عشرة، التي تُمثِّل ثُلث نُصوص أسفار العَهْد الجديد من كتابهم المُقدَّس، ثم مُقارنة تلك النُّصوص بما ورد منسوباً للمسيح عليه السَّلام في الموضوع، من خِلال توظيف المنهج الاستقرائي لتتبُّع النُّصوص موضوع الدِّراسة، لأخلص إلى تقرير مُخالفة أو موافقة بولس لتعاليم المسيح عليه السَّلام، وقد أثبتت الدِّراسة مُخالفة بولس للمسيح عليه السَّلام، وهو ما سيأتي بيانه في هذه الورقة.

(1) يعتقد المسيحيون أنَّ المسيح تَنَزُّلٌ للإله الابن في صُورة بشريَّة، وأنَّه أرسل اثني عشر رسولاً للتبشير بدعوته، منهم ستة تُنسب لهم أسفار من العَهْد الجديد، هُم: بطرس ويوحنا ومتى ويعقوب الصغير وأخوه يهوذا، ثم أُلحق بولس. إنجيل متى 10: 2-4، إنجيل مرقس 3: 13-19، إنجيل لوقا 6: 13-16.

الكَلِمات المَفاتيح: بولس الطرسوسي - المُخالفة - العقيدة المسيحيَّة - الشريعة المسيحيَّة - المسيح عليه السلام.

مُقدِّمة:

الحمد للَّه الواحد الأحد الفَرْد الصَّمد، الذي لم يكن له صاحبة ولا ولد، أحمده وأستعينه وأستهديه، وأُصلِّي وأُسلِّم على خاتم النبيِّين وسيِّد المُرسلين؛ محمد بن عبد الله المبعوث رحمةً للعالمين، وبعد فموضوع هذه الورقة البحثيَّة فَحْص مُخالفة بولس للمسيح عليه السَّلام، وذلك من خِلال دراسة مُقارنة لبعض نُصوص أسفار الكِتاب المُقدَّس عند المسيحيِّين ومُقارنتها بنُّصوص وردت في الرسائل المنسوبة إلى بولس الطرسوسي، بقصد كَشْف ذلك الأثر، استناداً إلى سؤال هو: هل كان بولس مُبشِّراً وناقلاً أميناً للدعوة النصرانيَّة، بِصِفته رسولاً من رُسل المسيحيَّة، بِحَسب اصطلاحهم الكَنَسي، أم تدخَّل وكَتَب بعض نُصوص أسفارها أو نَسْخها، أو اجْتَهد في تقرير بعض عقائد وأحكام الدِّيانة المسيحيَّة؟

مُشكلة البحث: بولس بِصِفته رسولاً من رُسل المسيح يلزم أنْ يكون ما بشر به وكتبه مُطابقًا مُطابقةً تامَّة للتعاليم التي نسبها القوم للمسيح عليه السَّلام، فالرسول مُبلِّغ أمين عن من أرسله، والإشكاليَّة التي يُناقشها البحث، خُروج بولس عن دوره الأساسي، وتوسّعه في الاجتهاد والتأويل، ومُصادمته للنُّصوص التي وردت منسوبة للإله الابن المُتجسِّد في شخص المسيح عليه السَّلام حَسب اعتقاد القوم، ومُخالفة نُصوص صريحة منسوبة إلى مُعلِّمه وربِّه، ما ترتَّب عنه استحداث عقائد وأحكام مُستجدَّة في النصرانيَّة، وتحويله لها من دعوة تصحيحيَّة للدِّيانة اليهوديَّة إلى ديانة عالميَّة، بشَّر بها أُمم الإمبراطوريَّة الرومانيَّة في عصره.

أسئلة البحث: السؤال المِحْوري في هذه الدِّراسة هل نهض بولس بمهمَّة تبليغ النصرانيَّة كما علَّم بها المسيح، وكما أخذها عنه حواريوه وعاشوها

معه؟ وما بشَّر به بولس هل يُوافق أو يُخالف تعاليم النصرانيَّة الأُولى؟ وهل المسيحيَّة هي نفسها النصرانيَّة أم أنَّ الأمر غير ذلك؟

أهدف البحث:

1 - كَشْف حقيقة الدَّور الذي قام به بولس الطرسوسي (الرسول).

2 - بيان مُخالفة بولس لتعاليم المسيح عليه السَّلام.

3 - التدليل على اختلاف مسيحيَّة بولس عن نصرانيَّة عيسى عليه السَّلام.

مُصطلحات البحث:

رسل المسيحيَّة، النصرانيَّة، المسيحيَّة، وأسفار الدِّيانة المسيحيَّة.

النصرانيَّة لغةً: أصلها اسم لِدِين النصارى، وكلمة نَصارى مُشتقَّة من قول أتباع عيسى عليه السَّلام: نحن أنصار اللَّه، قال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[1]، أو لنسبتهم لعيسى، وهو من بَلْدة النَّاصرة أو نصران من قُرى الجليل بفلسطين، والنَّصارى جمع نصران ونصرانة كالندامى جمع ندمان وندمانة ولم يستعمل نصران إلا بياء النِّسبة[2].

النصرانيَّة في الاصطلاح: الدِّين المُنزل على عيسى عليه السَّلام، وكتابها الإنجيل، نِسبة إلى بلدة النَّاصرة بفلسطين، التي ولد بها عيسى، وسمَّى أتباعه من بني إسرائيل نَصارى لأنَّهم نصروه[3]، «لكي يتم ما قيل في الأنبياء إنَّه سيُدعى [عيسى] ناصريّاً»[4].

(1) سورة آل عمران: الآية 52.

(2) الرازي، **مختار القاموس**، مادة نصر.

(3) صالح، محمد عثمان، **النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير**، (المدينة المنورة، السعودية: مكتبة ابن القيم للنشر والتوزيع، ط1، 1410هـ/ 1989م)، ص11.

(4) إنجيل متى 23:2.

المسيحيَّة لغةً: المسيحيَّة: «اسماً يدل على الدِّين الذي جاء به عيسى عليه السَّلام، ترجع في نسبتها إلى المسيح. والمسيح كما في المعاجم اللُّغويَّة فعيل بمعنى مفعول يعني ممسوح بدهن البركة»[1]، والكلمة أصلها سرياني أو عِبري «مشيحا».

تعريف المسيحيَّة في الاصطلاح: ديانة تَتَمحْور حَوْل الكتاب المُقدَّس، ويسوع المسيح، بِصِفته ابن اللَّه المُتجسِّد[2]، وأصل التسمية وصف استحدثه الوثنيون لأتباع عيسى عليه السَّلام من بَعْدِه[3].

تعريف رسائل بولس: لم أجد في المراجع التي اطَّلعت عليها تعريفاً لرسائل بولس، وعلى هذا سأصوغ لها تعريفاً إجرائيّاً يُساعد على تحديد مفهومها، فرسائل بولس هي: رسائل مُدرجة في القسم الثاني من العهد الجديد، وهي رسائل ينسبها القوم إلى بولس الطرسوسي، وهي تُعد عندهم من أسفار كتابهم، ومجموعها أربع عشرة رسالة[4]، تضمَّنت العقيدة والأحكام والوعظ والتوجيه لمَن وجِّهت إليهم.

الدِّراسات السابقة:

تبيَّن للباحث من خِلال الاطِّلاع على الدِّراسات السابقة في الموضوع أنَّها يُمكن تقسيمها إلى قِسمين، الأول: دراسة عامَّة موضوعها بدايات المسيحيَّة، للفرنسي المُختصّ في تاريخ المسيحية وأُستاذها ورئيس قِسم تاريخ الأديان في جامعة باريس شارل جنيبير، وهو مسيحي كاثوليكي، وعُنوان الدِّراسة: «المسيحيَّة نشأتها وتطوُّرها»، صدر الكتاب باللُّغة الفرنسيَّة، وترجمه إلى العربيَّة الشيخ الدكتور المرحوم عبد الحليم محمود، وهو شيخ أسبق

---

(1) صالح، **النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير**، ص23.
(2) المرجع نفسه، ص24.
(3) سفر أعمال الرسل 11: 25-26.
(4) وهي: 1- إلى أهل رومية. 2- الأُولى لأهل كورنثوس. 3- الثانية لأهل كورنثوس. 4- إلى أهل غلاطية. 5- إلى أهل أفسس. 6- إلى أهل فيلبي. 7- إلى أهل كولوسي.

للجامع الأزهر، جاءت الدراسة في أحد عشر فصلاً، خصّ المؤلف بولس منها بثلاثة فُصول، وهو يطرح أنَّ بولس عمل في بيئة غلبت عليها التيَّارات التأليفيَّة بين الأديان، وسادها الفكر الهيليني، وقد قاد رجال كنيسة أنطاكيا ومنهم بولس التحوُّل بالنصرانيَّة من ديانة خاصَّة باليهود إلى ديانة عامَّة تُبشِّر بالخلاص لكُلّ النَّاس.

القسم الثاني: دراستان اهتمتا ببولس بِصِفته شخصيَّة مِحوريَّة نهضت بدور أساسي، في كتابة النُّصوص التي بُنيت عليها المسيحيَّة من عَصْره حتى عصرنا الحاضر، أولاهما: دراسة للقس فهيم عزيز بعُنوان: «الفكر اللَّاهوتي في رسائل بولس»، صَدَرت الدِّراسة في سَبْعة فُصول، وجاءت في أزيد من أربعمائة صَفْحة، درس فيها الكاتب الفكر اللَّاهوتي لبولس حَسَب الموضوعات، كالخطيئة والناموس، يرى أنَّ بولس أحد مؤسِّسي اللَّاهوت المسيحي، والشارحين له إلى حدِّ الإسهاب. وثانيتهما: ما كتبه محمد أحمد الملكاوي في دراسة له بعُنوان: «اليهودي شاول بولس الطرسوسي وأثره في العقائد النصرانيَّة الوثنيَّة»، والدارس أُستاذ بقسم الدِّراسات الإسلاميَّة بجامعة الملك سُعود، جاءت الدِّراسة في ثلاثة فُصول وخاتمة تَضُمّ خُلاصة البحث ونتائجه، وقد خلص إلى أنَّ المسيح حَسَب رسائل بولس غير المسيح حَسَب الأناجيل، فبولس برأيه هو من قَرَّر أُلوهية المسيح وبنوَّته للَّه تعالى، والعقائد المُتعلِّقة بالمسيح بِصِفته الإله الابن، والعقيدة التي يُقرِّرها بولس هي العقيدة التي يدين بها المسيحيون اليوم، واستبعد رسالة بولس إلى العبرانيين، لعدم ثُبوت صِحَّة نسبتها إليه.

أخلص ممَّا تقدَّم عَرْضه في الدِّراسات السابقة إلى أنَّها تركت للباحث مُعالجة مُخالفات بولس للمسيح عليه السَّلام في العقيدة والأحكام، فالدِّراسة الأُولى هي دراسة تاريخيَّة عامَّة لم تتطرَّق إلى تفصيل ما قرَّره بولس، والدراستان الأُخريان اقتصرتا على الجانب الاعتقادي فَحَسب، والباحث يتوجَّه جُهده إلى بيان ما استحدثه بولس في الدِّيانة النصرانيَّة، التي أصبحت بفعله تُعرف بالمسيحيَّة.

أهمِّيَّة البحث:

كشف حقيقة دور بولس الطرسوسي بصفته رسولاً من رُسل المسيحيَّة حَسب اعتقاد القوم، يوضح جانباً مُهمّاً من تصرُّف القوم في أُصول ديانتهم في مراحل نشأتها الأُولى، ويُسهم في إظهار وجوه تلك التدخُّلات، وأثرها على الدِّيانة المسيحيَّة الحاضرة، وَمَدَى تواتر نصّها الدِّيني وحُجِّيته.

منهج البحث وأدواته وحُدوده:

البحث هو دراسة مكتبيَّة تقوم على تتبُّع المادَّة العِلْميَّة لموضوع البحث في مصادرها، وأوَّلها نُصوص الكِتاب المُقدَّس عند المسيحيين، ثم النظر فيها ومُقارنة ما ورد منسوباً إلى بولس بما وَرَدَ منسوباً إلى المسيح عليه السَّلام، والذي يحوي تقريراً للعقيدة المسيحيَّة أو أحكامها الشرعيَّة، من خِلال توظيف المنهج الاستقرائي لتتبُّع نُصوصها، ثم توظيف المنهج المُقارن لمُقارنة تلك النُّصوص، وحُدود البحث المسائل التي خالف فيها بولس المسيح عليه السَّلام، وهذه حُدوده الموضوعيَّة، وحدُّه الزمن الذي كُتبت فيه رسائل بولس؛ أي: العَقْد الأول من النِّصف الثاني للقرن الميلادي الأوَّل.

وبهذا أخلص إلى تقرير أثر بولس في الدِّيانة المسيحيَّة، ومُخالفته لصاحب الدَّعوة على التفصيل، وهذا مَقْصد الدِّراسة وهدف الباحث من هذا الجُهد، الذي أرجو اللَّه الإعانة والتوفيق والسَّداد فيه، وبيان هذا الأثر سيكون النتيجة التي تَسْعى هذه الدِّراسة إلى تحقيقها إنْ شاء اللَّه، وفق رؤية موضوعيَّة تلتزم الصِّدق وتنشد الحقّ وتهدف إلى كشف الحقيقة دون تحيُّز أو تعصُّب، فمن المعلوم أنَّ الحِياد والموضوعيَّة من مُتطلّبات البحث العِلْمي، وهي في علم الأديان أحقّ وأوجب، لعظم موضوعها وسموِّه، وعظيم أثره على فكر وحياة الأفراد والجَماعات، في الماضي والحاضر والمُستقبل.

التعريف ببولس:

يُعدّ هذا الرجل الشخصيَّة المِحوريَّة، التي أرست الكثير من المفاهيم ومن ثَمَّ العَقَائد والأحكام المسيحيَّة السائدة في هذا العَصْر، بدأت مع انخراطه في التبشير بالمسيحيَّة، ولهذا سيتمّ مُعالجة القضايا المُتعلِّقة بهذه الشخصيَّة، والدور الذي قامت به تفصيلاً، بقصد استجلاء وبيان الحقائق المُتعلِّقة بها وبدورها ما أمكن ذلك، مُستعيناً في هذا بسفر أعمال الرُّسل والرسائل المنسوبة له، والمصادر المُتاحة التي درست شخصيَّة بولس (شاول)، وسيتم البحث على فرض صِحَّة نِسبة الرسائل له، ليس لرجحانها، وإنَّما من باب إلزام القوم بمُقتضى دعواهم.

وتشغل الأحداث المُتعلِّقة بحياة بولس حيِّزاً كبيراً من سفر أعمال الرُّسل، يُعرِّف فيها بولس بنفسه؛ إذ يقول: «أنا يهودي، ولدت في طرسوس[1]، كيليكية ولكن رَبَيتُ في هذه المدينة، (يقصد أورشليم)»[2]، ولد لأبوين يهوديين فريسيين بمدينة طرسوس الرومانيَّة -آنذاك-، في حوالى السَّنة العاشرة للميلاد،[3]، لذلك كان الرجل في بداية حياته من أشدِّ المُتعصِّبين ضد نَصَارى عَصْره، «وأمَّا شاول فكان لم يزل ينفث تهدداً وقتلاً على تلاميذ الرب، فتقدَّم إلى رئيس الكهنة وطَلَب منه رسائل إلى دمشق، إلى الجماعات، حتَّى إذا وجد أُناساً من الطريق، رجالاً أو نِساءً، يسوقهم موثقين إلى أورشليم»[4]، وكان الرجل يحمل الجنسيَّة الرومانيَّة،[5]، واسمه قبل أن يتنصَّر (شَاوُل)، وهو اسم

(1) طرسوس: عاصمة كيليكية في شرقي آسيا الصُّغرى، وهي حاليّاً مدينة تركية، وتُدعى إلى اليوم طرسوس. عبد الملك، بطرس وجون طمسن وإبراهيم مطر، **قاموس الكتاب المقدس**، (القاهرة، مصر: مكتبة العائلة، ط14)، ص575-576.

(2) الإصحاح 3:22.

(3) ديورانت، وول، **قصة الحضارة**، ت: محمد بدران، (القاهرة، مصر: الإدارة الثقافيَّة جامعة الدول العربيَّة، 1964م)، ج11، ص249.

(4) سفر أعمال الرسل 9: 1، 2. سفر أعمال الرسل 8: 1-3.

(5) سفر أعمال الرسل 16: 37-38، و22: 25-29، والإمام محمد أبو زهرة يشك في كونه رومانيّاً. أبو زهرة، محمد، **دراسات في الأديان، محاضرات في النصرانية**، (القاهرة، مصر: دار الفكر العربي، ط3، 1381هـ/ 1961م)، ص70.

يهودي عَبراني بمعنى مطلوب، ثم غلب على شَخْصه اسمه الروماني (بولس) أي: الصَّغير[1].

ويُلاحظ أنَّ كاتب سِفْر أعمال الرُّسل يذكره باسم (شاول) حتى الإصحاح الثالث عشر، وقد ورد فيه: «أمَّا شاول، واسمه -أيضاً- بولس...»[2]، وابتداءً من هذا النَّص يُصبح الاسم المُستخدم لـ(شاول) في سفر الأعمال (بولس)، ولعلَّ عِلَّة هذا التغيير توجه بولس لغير اليهود ودعوته إياهم إلى المسيحيَّة، فرأى من الأنسب تعريف نفسه لهم باسمه الروماني، أو لحماية نفسه من تضييق السُّلطات على مَن هُم على شاكلته، أو للأمرين معاً، هذا على فرض أمانة الكاتب وصِدقه، وإلا كان للأمر وجوه أُخرى.

وقد كانت طرسوس مدينة تجاريَّة هامَّة، ومُلتقى لطُرق تجاريَّة بين حواضر الشَّرق والغرب -آنذاك-، كما كانت من المُدن النَّشطة فكريّاً، وازدهرت فيها المدارس اليونانيَّة، التي يُدرّس فيها عُلوم ذلك العصر ومنها الدِّراسات الفلسفيَّة، وكان أساتذة هذه الدِّراسات ينتمون إلى المذهب الرواقي[3]، كان المُنتمون لهذا المذهب قد نشطوا في دعوة عُموم الناس إلى مذهبهم الفلسفي، ولعلَّ هذا يفسر تأثر بولس بمبادئ الفلسفة الرواقيَّة، والأساليب الخطابيَّة لدى المفكِّرين اليونان[4].

ويظهر أنَّ بولس شخصيَّة فريدة مُثيرة للعَجَب[5]، قد نشأ في القدس،

---

(1) عبد الملك، **قاموس الكتاب المقدس**، ص196، سفر أعمال الرسل 9: 13.

(2) الفقرة: 9.

(3) الرواقية «Stoicism»: مذهب فلسفي ازدهر في القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثاني الميلادي، بدأت في اليونان وامتدَّت إلى روما، والرواقيون يعتقدون أنَّ الله خالق كُل الأشياء، والمُنسِّق بينها، والرواقي أقرب إلى المواطن العالمي، يريد أن يجعل من المُجتمع صُورة من الكون في نظامه وتعقّله، وترجع التسمية إلى مؤسِّسها زينون الفيلسوف كان يعلِّم تلاميذه في رواق. الحنفي، عبد المنعم، **موسوعة الفلاسفة والفلسفة**، (القاهرة، مصر: مكتبة مدبولي)، ج1، ص661-663.

(4) جينيبير، شارل، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ت: عبد الحليم محمود، (القاهرة، مصر: دار المعارف، ط5، 2008م)، ص88-89.

(5) أبو زهرة، **دراسات في الأديان، محاضرات في النصرانية**، ص73.

حيث تنشط مدرسة «جماليل»[1]، الدِّينيَّة اليهوديَّة، وتأثَّر بالفلسفة الرواقيَّة السائدة في عَصْره، وأكمل دراسته بأنطاكية، وانقلب من يهودي فريسي[2]، مُتعصِّب، حارب النصرانيَّة بِكُل ما أُوتي من قُوَّة، إلى رسول من رُسُل المسيحيَّة، لتُصبح رسائله أوَّل الأسفار المُقدسَّة، التي عُرفت فيما بعد بالعَهْد الجديد، ويُعدّ الرجل واضع اللَّاهوت المسيحي[3].

وقد نشط بصُورة لافتة في التبشير بمسيحيَّة تنبع من رؤيته وفهمه لسيرة المسيح عليه السَّلام، والتقاليد والطُّقوس الكَنسيَّة بالقرن الأوَّل الميلادي[4]، وسيرة الرجل تُثير العديد من عَلَامات الاستفهام، مِثل: ما سَبَب الانقلاب المُفاجئ من يهودي فريسي مُتعصِّب مُحارب للنصرانيَّة إلى رسول من رسلها دون إرهاصات تسوغ ذلك؟! وما علَّة تقديم رسائل بولس على غيرها من أسفار العَهْد الجديد؟ يُضاف إلى ذلك قِلَّة المعلومات التفصيليَّة التي تذكرها مصادر التُّراث الكَنَسي المُتاحة حَوْل هذه الشخصيَّة والقضايا المُتعلِّقة بها، ولعل مرجع ذلك الاضطهادات التي تعرَّض لها القوم، أو أنَّ إخفاء هذه المعلومات قد تمَّ بِصُورة مقصودة لأنَّ إظهارها لا يخدم التبشير الكَنَسي.

بناءً على ما تقدَّم يكون بولس هو المُنشئ للمسيحيَّة، وعلى أقلِّ تقدير يكون أحد مُنشئيها؛ وذلك لأنَّ رسائله كانت حَجَر الزَّاوية للدِّيانة المسيحيَّة،

---

(1) جماليل أوغمالائيل حاخام يهودي فريسي، وأحد أعضاء السنهدريم، ولاهوتي يهودي معروف في القرن الأوَّل الميلادي، كان مُتسامحاً مع المُبشِّرين المسيحيين، توفِّي في مُنتصف القرن الأوَّل، يذكر التلمود أنَّه من ذريَّة الرابي هليل. عبد الملك، بطرس وجون طمسن وإبراهيم، **قاموس الكتاب المقدس**، ص662، ديورانت، **قصة الحضارة**، ج11، ص250.

(2) سفر أعمال الرسل 7: 23.

(3) ديورانت، **قصة الحضارة**، ج11، ص249.

(4) التقليد (tradition): انتقال معارف دينيَّة من قرن إلى قرن غير مُدوَّنة في الكتب المُقدَّسة. أو هي انتقال العادات أو المُعتقدات من جيل إلى جيل. لاغريه، جاكلين، **الدين الطبيعي**، ت: منصور القاضي، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر: ط1، 1413هـ/ 1993م)، ص147، البعلبكي، منير، **المورد قاموس إنجليزي- عربي** (بيروت، لبنان: دار العلم للملايين، ط39، 2005م)، ص982.

لتأتي الأناجيل الأربعة مُكمِّلة لها، وَفْق الأفكار والتقاليد الكَنَسيَّة السائدة، ليُضَم إلى هذا التُّراث التراكُمي باقي الرسائل، ولعلَّ ممَّا يؤيد هذا ثلاثة أُمور، الأوَّل: اعتماد رجال الكنيسة التدريجي لأسفار العهد الجديد ما جعل بعض رسائل بولس تتبوأ محل الصَّدارة فيها. الثاني: تقدُّم زمن كتابة رسائل بولس على الأناجيل الأربعة؛ فقد كُتبت فيما بين 50-61م، وكُتب إنجيل مرقس وهو أقدم الأناجيل بعد رفع المسيح عليه السَّلام بحوالى 35 سنة؛ أي: سنة 68م[1]، والسِّياق المنطقي يوجب تقدُّم الأناجيل، الثالث: الدور النَّشِط الذي قام به بولس للتبشير بالمسيحيَّة في عَصْره.

ومن الأُمور المثيرة للاستغراب، القَبول (الساذج) -الذي تذكره بعض المصادر- لادِّعاءات بولس من نَصَارى ذلك العَصْر وأوَّلهم الرُّسل والحَواريون، ومنها ادِّعاء بولس ظُهور المسيح له وهو في طريقه إلى دمشق[2]، ومعلوم ما ترتَّب على هذا القَبول من آثار؛ أوَّلها: تقمُّص بولس دور الرسول المُبشِّر بالمسيحيَّة. وثانيها: شُروعه في تأليف الأسفار الأُولى لما عُرف فيما بعد بالعَهْد الجديد بِدَعْوى أنَّه جاءه إعلان من يسوع المسيح، «وأُعلمكم، أيها الإخوة، أنَّ الإنجيل الذي بشرتكم به ليس إنجيلاً بشريّاً. ولا تلقَّنته، بل جاءني بإعلان من يسوع المسيح»[3].

يتضمَّن النَّص المُتقدِّم دعوى لبولس، بل ادِّعاء مَفاده أنَّ المسيح عليه السَّلام أعلنه بإنجيل ليتولَّى مُهمَّة التبشير به، والنَّظر في هذا الادِّعاء يظهر

(1) عبد الملك، بطرس وجون طمسن وإبراهيم، **قاموس الكتاب المقدس**، ص199، ديورانت، **قاموس الكتاب المقدس**، ج11، ص202، عبد الوهاب، أحمد، **المسيح في مصادر العقائد المسيحية** (القاهرة، مصر: مكتبة وهبة، ط2، 1408هـ/ 1988م)، ص30، جرانت، فريدرك، الأناجيل أصلها وتطورها، 20-21. نقلاً عن: الشرقاوي، عبد الله، **بحوث في مقارنة الأديان**، (القاهرة، مصر: دار الفكر العربي، ط3، 1431هـ/ 2010م)، ص248. ويجدر التنويه بأن مسألة تواريخ كتابة أسفار العهد الجديد مسألة خلافية بين الباحثين، وإن رجَّح بعضهم بعضها.

(2) سفر أعمال الرسل 9: 3-19.

(3) رسالة بولس إلى أهل غلاطية 1: 11-12.

مَدَى تهافته، فهو لا يعدو كَوْنه كلاماً مُرسلاً لا دليل عليه، لا يُسَلّمُ له به، ويكفي الاعتراض في هذا، ويلزم مَن يقبل قوله إيراد الدَّليل، كما أنَّ النَّص يُثير عدداً من التساؤلات، أوَّلها: أنَّه لم يُبيّن المُدَّعي الكيفيَّة التي تسلّم بها إنجيله؛ أَتَسلّمه مُشافهةً أم مُناولةً، أم في صُورة رؤيا مناميَّة، أم بإلهام من الرُّوح القُدس كما يَدَّعي القَوم؟ ولعلَّ سُكوته عن بيان الكيفيَّة مرجعه عجزه عن الإتيان بالدَّليل عليها، وينسب القوم نُصوص أسفارهم إلى الإلهام، وهذه دعوى لا دليل عليها، وثانيها: أنَّه لم يفصح عن الصُّورة التي تمَّ بها (الإعلان)؛ أي: أَأُعلن بإنجيله المزعوم دَفعةً واحدةً، أو تعدَّدت حالات الإعلان؟ وثالثها: ما عَلاقة هذا الإنجيل بإنجيل المسيح عليه السَّلام[1]، والأناجيل الأربعة؟ وقد ذكر بولس إنجيل المسيح عليه السَّلام في رسائله، إلَّا أنَّه لم يفصح عن العَلاقة بين الإنجيلين، فقد وَرَدَ في رسالته لأهل كورنثوس[2]، في معرض حديثه عن تَحمُّله مؤونة التبشير -قوله: «بل نتحمَّل كُلّ شيء، مَخافة أنْ نضع أي عائق أمام إنجيل المسيح!»[3].

وقد نَحَا الرجل بالنصرانيَّة مَنْحى مُخالفاً لما دعا إليه المسيح عليه السَّلام، وما كان عليه النَّصارى الذين آمنوا بدعوته، وأخذوا النصرانيَّة عنه، والذين اختلفوا مع بولس عندما تبيَّنوا استحداثه في النصرانيَّة ما لا أصل له فيها، وذلك بتوسُّعه في الاجتهاد والتأويل، ليتوصَّل إلى تقرير عقائد وأحكام خالف بها النصرانيَّة السَّائدة في عَصْره، منها رفضه لناموس موسى عليه السَّلام، ولعل سبب هذا الرفض يرجع إلى اعتقاده بأنَّ مجيء المسيح يُعدّ

---

(1) إنجيل متى 4: 23، إنجيل مرقس 1: 14، رسالة بولس إلى أهل رومية 1: 9، رسالة بولس لأهل كورنثوس 9: 12، 16-18.

(2) كورنثوس korinthos: مدينة قديمة ومرفأ في جَنوب اليونان، تقع على بعد 40 ميلاً غربي أثينا. اليسوعي، لويس معلوف، **المنجد في اللغة والأعلام**، (بيروت، لبنان: دار المشرق، ط22، 1968م)، ص598.
عبد الملك، **قاموس الكتاب المقدس**، ص796.

(3) الإصحاح 9: 12.

إعلاناً لعهد جديد أُبرم بين اللَّه والمؤمنين من بني الإنسان جميعاً، وهذا في رأيه ينسخ العهد القديم[1]، ومنه الناموس: أي؛ توراة موسى عليه السَّلام، وهو عهد أُبرم بين اللَّه وبني إسرائيل، ومعلوم أنَّ هذا يتعارض مع نُصوص منسوبة إلى المسيح عليه السَّلام في العهد الجديد، صريحة في نفي النسخ لناموس موسى عليه السَّلام.

ورد في إنجيل متى: «لا تظنُّوا أنِّي جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء. ما جئت لأنقض بل لأُكمل. فالحقّ أقول لكم إلى أنْ تزول السَّماء والأرض لا يزول حَرْف واحد أو نقطة واحدة من النَّاموس حتى يكون الكُل»[2]، وجاء في إنجيل لوقا: «ولكن زوال السَّماء والأرض أيسر من أن تسقط نقطة واحدة من الناموس»[3]، ويُمكن فهم قَبول الحِواريين لبولس في البِداية، لموقفهم الضعيف بِسبب تعرُّضهم للاضطهاد بتحريض من كَهَنة اليهود وعامَّتهم، الذين اعتبروهم مبتدعين ومارقين من ناموس موسى عليه السَّلام، وتحالف السُّلطات السياسيَّة مع اليهود ضدهم؛ إذ اعتبرتهم تلك السُّلطات مُتقاعسين عن أداء الخِدمة العامَّة في مؤسسات الدَّولة العَسْكريَّة والمدنيَّة، واستنكافهم عن أداء بعض الطقوس التي تتضمَّن تأليه الإمبراطور الرُّوماني الحاكم، ما أثار عَلامات الاستفهام حَوْل ولائهم للدولة، ونظرت إليهم بعين الريبة لمُمارسة أنشطتهم دون إذنها[4]، ففي هذه الظُّروف قَبِل الحواريون بولس، وعندما ظَهَر لهم ابتداعه في النَّصرانيَّة اختلفوا معه وقاوموه، ولعلّ أوَّلهم في هذا الحَواريان برنابا[5]، ويعقوب (ويسمّونه أخ الرب)، يقصدون أخ المسيح عليه السَّلام[6].

(1) رسالته إلى أهل غلاطية 21: 2، عبد الوهاب، **المسيح في مصادر العقائد المسيحية**، ص192-193، 279، جنيبير، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ص133.
(2) الإصحاح 5: 17-18.
(3) الإصحاح 16: 17.
(4) جنيبير، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ص210 وما بعدها.
(5) سفر أعمال الرسل 15: 36-40.
(6) رسالة يعقوب 2: 21-24.

ومع هذا سادت المسيحيَّة التي ابتدعها بولس، واضمحلَّت النصرانيَّة التي دعا إليها المسيح وآمن بها النَّصارى الأوائل وبشَّروا بها، وأسباب هذه السِّيادة تتمثَّل في الآتي:

أ - أنَّ المسيحيَّة التي يُمكن تسميتها (بالبولسية)، كانت أقرب إلى الأديان الوثنية السائدة بين شعوب الحَضَارات التي انتشرت بها المسيحية آنذاك، في وقت جاءت فيه النصرانيَّة لدفع تلك الأديان الباطلة وتصحيح اليهوديَّة، التي لَحقها تحريف الكهنة والأحبار.

ب - التحالف بين السُّلطات الحاكمة ورجال الدِّين للأديان السائدة في ذلك العَصْر، ومُحاربتهم لأي دعوى قد تمس سلطان الدولة، أو تُهدِّد السِّلم الاجتماعي في أقاليمها، وتتحدَّى الأنساق الفكرية السائدة، وفي هذا الإطار نُظر إلى دعوة المسيح عليه السَّلام، وإلى الحياة التي يعيشها النَّصارى انتظاراً لعَوْدته[1].

ج - رَفض اليهود للنصرانيَّة؛ لأنَّهم رأوا فيها مُروقاً من الدِّين الذي أَلِفوه، وتمرُّداً على شريعة موسى عليه السَّلام المعروفة لديهم، ولعلَّ مَرَدّ تشدُّد كهنة اليهود في مُحاربتها، وتحريضهم العامَّة على أتباعها، كشف المسيح لتقصير أولئك الكَهَنة، واستخدامهم لرياستهم الدِّينيَّة لتحقيق مَكاسب مادِّية وأدبيَّة، ما أدَّى إلى تفريطهم في الدِّين، مع إظهار التمسُّك الحَرْفي به، وإهمال حقائق الدِّيانة ومقاصدها الإيمانيَّة.

د - استنكاف الأُمم، شُعوباً ورجال دين ومُفكِّرين عن اتِّباع دعوات أنبياء بني إسرائيل، الذين كانوا يرونهم أحطّ منهم حَضاريّاً، ولعلَّ هذا يُفسِّر نجاح بولس في دعواه؛ إذ عمل على ما يُمكن تسميته إعادة إنتاج النصرانيَّة بما يتَّفق والنَّسق الفكري الهيليني (Hellenistic)[2]،

---

(1) جنيبير، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ص210.

(2) الفكر الإغريقي والعادات والأساليب الإغريقيَّة القديمة. البعلبكي، **المورد قاموس إنجليزي- عربي**، ص421.

السائد -آنذاك-. بما يَتَمشَّى مع الثقافات السَّائدة في عَصْره؛ أي: أنَّ الرجل بدل أنْ يُصحِّح الفكر الدِّيني الرائج في عَصْره، اختار الطريق الأسهل؛ وهو التعديل بل الانحراف بالنصرانيَّة لكي تتوافق مع مقولات ذلك الفكر والعقائد الوثنية، ولعلّ ما تقدَّم يُبرِّر وصف المسيحيَّة بالبدعة الوثنيَّة.

وفي هذا السِّياق يوصف بولس بأنَّه «هو ناشر المسيحية ومُفسِّرها، وتأويلاته الواسعة هي التي أخذت بها الكنيسة وقامت عليها المسيحيَّة بوصفها عقيدة، وهي التفسيرات والتأويلات التي اعتبرها الكثيرون من المُصلحين المسيحيين من بعد أُصولاً وثنيَّة للمسيحيَّة، وأنكروها عليها»[1].

ما تقدَّم مُثير للتساؤل بل العَجَب، فكيف استطاع رجل واحد أنْ يفرض نفسه على أتباع الدِّيانة النصرانيَّة؟! وأوَّلهم الحَواريون، الذين كانوا على استعداد لبذل أنفسهم حِمايةً لعقيدتهم من التبديل، وهُم قد أخذوها بيّنةً نقيَّةً عن رسول اللَّه المسيح عليه السلام، بل عاشوها معه، فلا يتصوَّر أنْ يقبلوا المسّ بأُصولها، وإلَّا لكان استشهادهم في سبيلها ضرباً من العبث، ومثلهم لا يتصوَّر منه ذلك، ولا يُظن بأتباع نبي من أنبياء اللَّه وخاصَّته إلَّا التمسُّك بما جاء به من عند اللَّه تعالى.

واستمر صُمود الفئة المؤمنة على ما تركهم عليه المسيح عليه السَّلام، حتى بعد إعدام بولس، وهذا ما سجَّله بعض «الكتَّاب اللَّاهوتيين [الذين] احتفظوا باسم «الناصريين» لمجموعة من أتباع عيسى من ذوي الأصل اليهودي كانوا مُقيمين في سوريا في القرن الرابع الميلادي وكانوا على تمسُّكهم بالقوانين اليهوديَّة وممَّا يدل على تميُّز هذه المجموعة أنَّها كانت مُتمسِّكة بنُسخة من الإنجيل في اللِّسان الآرامي يعرف عندهم «بالإنجيل العبري» ويُسمَّى كذلك بالإنجيل الناصري»[2].

---

(1) الحنفي، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج1، ص343.

(2) **قاموس أكسفورد للكنائس المسيحية**، ص957. نقلاً عن: صالح، **النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير**، ص26.

ويُمكن إرجاع أمر الانحراف بالنصرانيَّة عن أُصولها إلى التحالف (الاستراتيجي)[1]، البعيد المَدَى بين كَهَنة اليهود ورجال السُّلطات الرومانيَّة الحاكمة في ذلك العَصْر، ومن ورائهم أرباب مذاهب وضعيَّة تعادي أي دعوة تتعارض مع وثنيَّتها، فالجميع ضد النصرانيَّة التي جاء بها المسيح عليه السَّلام، وبتطاول الزمن وفناء النَّصارى الأوَّلين أو ترهيبهم وكبتهم، تمكَّن رجال الكنيسة وأوَّلهم بولس من إعادة صِياغة النصرانيَّة وَفْق تأويلات جديدة وأُصول مُستحدثة، لتتماشى مع الفكر السائد في ذلك العَصْر، ولعلَّ الهَدَف اجتذاب الوثنيين إليها، أو بقصد التلبيس على النَّصارى في دينهم، أو أنَّ القوم قد فُتنوا في دينهم، أو لعلَّ بولس ومن سار على شاكلته رأى ضرورة إخراج المسيحيَّة من إطارها اليهودي الضيِّق إلى أُفق عالمي أرحب، وإنْ أدى ذلك إلى التحوير والتبديل في أُصولها لتحقيق هذا المَقْصد؛ لأنَّه رأى أنّ بقاءه ضِمن الإطار الإسرائيلي سيجعلها تتلاشى كما تلاشت مذاهب يهوديَّة غيرها، ولن تعدو كَوْنها بدعة يهوديَّة في طريقها إلى الاضمحلال[2]، أو أنَّ هؤلاء القوم مُبتدعة وأوَّلهم بولس، أعجبتهم الرئاسة باسم الدِّين، فاستمرأوا الابتداع فيه لإرضاء الخاصَّة والعامَّة، ولتحقيق مآربهم الشخصيَّة، وإلَّا فلا تفسير منطقيّاً لجُرأتهم الزائدة على أُصول دينهم، واستخفافهم بالأنبياء والرُّسل.

«وما كان أحرى أنْ تُنسب المسيحية إلى بولس بدلاً من المسيح؛ لأنَّ الموجود منها حاليّاً هو رؤيا[3]، بولس للمسيحيَّة، فهو الذي نقل فكرة الحُلول، وأعاد عِبادة الأُم الكُبرى، وأدخل التناول الطوطمي من حيث يتناول المؤمن لحم ودم المُخلِّص فيتَّحد به، مُكرراً محتوى العيد الطوطمي نفسه الذي كان رائجاً

(1) الاستراتيجية: «Strategy» الخطط المُحدَّدة مُسبقاً لتحقيق هدف مُعيَّن على المَدَى البعيد في ضوء الإمكانيَّات المُتاحة أو التي يُمكن الحُصول عليها. شبكة المعلومات الدوليَّة: ويكيبيديا الموسوعة الحرَّة، استراتيجيَّة.

(2) ديورانت، **قصة الحضارة**، ج11، ص255.

(3) لعل المقصود رُؤى أو رؤية، وهذا ما يتَّفق مع سِياق النَّص.

لدى الكثير من الشُّعوب، وبذلك أصبحت المسيحيَّة في النواحي الرئيسة منها عِبارة عن نُكوص ثقافي بالمُقارنة بالدِّيانة اليهوديَّة التي سبقتها»[1].

يظهر تأثُّر الدِّيانة المسيحيَّة جليّاً بالفكر السائد زمن نشأتها، ومنه الفلسفة الأفلوطينية والرواقية، والغنوصية، وبعض الطقوس المُتوارثة لدى الشُّعوب التي انتشرت بها المسيحيَّة، ومن المُلاحظ أنَّ تأثُّر بني إسرائيل بفكر الشُّعوب التي عايشتهم وجاورتهم، وسادتهم في الغالب، أوسع من أنْ يُحصر أثره في الدِّيانة المسيحيَّة، وانعكاس الفكر الدِّيني للحَضَارات المُعاصرة لليهوديَّة والنصرانيَّة على فكر هاتين الدِّيانتين ظاهر لكُلّ مُطّلع، بل هذا الأثر تعمّق حتى طال أُصولهما.

أهم مُخالفات بولس للمسيح عليه السَّلام:

يجدر في البَدء التنويه بأنَّ المسيحيَّة السَّائدة والتي كانت بداية نشأتها -حَسب ما تذكر المصادر- في النِّصف الثاني من القرن الأوَّل الميلادي، على أنقاض دعوة المسيح عليه السَّلام وبعد رفعه، والتي غُيِّر اسمها من النصرانيَّة إلى المسيحيَّة[2]، وهذه النحلة المُستحدثة على حساب تلك الدِّيانة ظاهرة تاريخيَّة لفتت أنظار العديد من الباحثين، الذين كانت لهم آراؤهم وتقريراتهم في ذلك، وسأعرض بعضها للاستشهاد بها في الموضوع.

جاء في دائرة المعارف البريطانيَّة: «لم يعمل أحد من أتباع يسوع أكثر ممَّا عمله بولس في تأسيس نماذج الأفكار والمُمارسات المسيحيَّة»[3]، وجاء

(1) الحنفي، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج1، ص343.

(2) لكون عيسى عليه السَّلام نبيّاً من أنبياء اللَّه وله أتباع، فيلزم أنَّ القوم عُرِّفوا عند مُعاصريهم باسمهم، وإن عُدُّوا مذهباً في الدِّيانة اليهوديَّة أو مجدفين؛ فلعلَّهم سموا نصارى أو عيسويين أو ناصريين أو جليليين، والباحث يُرجح التسمية الأولى لورود النَّص بها. ومن المعلوم أنَّ التسمية بالمسيحيين تسمية مُتأخِّرة أُطلقت عليهم في أنطاكيا. سفر أعمال الرسل 11: 26، جنيبير، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ص116.

(3) الدائرة البريطانية: Macro 13/ 1090. نقلاً عن: الأرو، عبد الرزاق بن عبد المجيد، **مصادر النصرانية، دراسة ونقداً**، (الرياض، السعودية: دار التوحيد للنشر، ط1، 1428هـ/ 2007م)، ج2، ص665.

فيها أيضاً: «لولا العمل المُكرَّس من هذا الرجل [بولس]... لكانت إمكانيَّة تَحوُّل الدِّيانة النصرانيَّة لتُصبح ديانة عالميَّة، أمراً قابلاً للنقاش»[1].

لعلَّ صِفَة العالميَّة اكتسبتها دعوة بولس لا نصرانيَّة عيسى عليه السَّلام، ما يؤيده تغاير الدَّعوتين واختلافهما في أُمور جوهريَّة، أوَّلها العقيدة؛ فهي التوحيد في الأُولى، والتثليث في الثانية، وهذا التغاير ظاهر لكُلّ مطَّلِع مُنصِف على أسفار كتاب القوم وحالهم، فما بالك بالدَّارس المُتخصِّص، ومُخالفات الرجل للنصرانيَّة معلومة من النُّصوص المنسوبة إليه في أسفار العَهْد الجديد، وسيأتي بيانها.

يقول (مايكل هارت)[2]: «القدِّيس بولس كان المُنشئ الرئيس للَّاهوت المسيحي»[3]، ويقول باحث مسيحي آخر[4]: «إنَّ بولس هو الذي وضع أساس الدِّين الذي يُسمَّى بالدِّين المسيحي، الدِّين الذي ولد طفلاً عِملاقاً مُتكاملاً في مَجْمع نيقية سنة 325م بأمر الإمبراطور قسطنطين[5].

---

(1) الدائرة البريطانيَّة 17/ 387. نقلاً عن: الأرو، **مصادر النصرانية، دراسة ونقداً**، ج2، ص676.

(2) هو Hart. H Michael: فيزيائي فلكي أميركي، من مواليد 28 أبريل 1932م بمدينة نيويورك، صاحب كتاب: الخالدون مائة، وقد جعل رسولنا صلى الله عليه وسلم، أولهم، ومنهم موسى وعيسى عليهما السَّلام، وبولس. شبكة المعلومات الدوليَّة. ويكيبيديا الموسوعة الحُرَّة.

(3) «Hart Michael, «The 100، ص3 نقلاً عن: الأرو، **مصادر النصرانية، دراسة ونقداً**، ج2، ص565. ديورانت، **قصة الحضارة**، ج11، ص249.

(4) هو: آرثر فندلاي، في كتابه: **الكون المنثور** 117 نقلاً عن: شلبي، رؤوف، **يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء**، (القاهرة، مصر: دار ثابت، (1410هـ/ 1989م)، ص183.

(5) هو: إمبراطور روماني (27 فبراير 272م/ 22 مايو 337م)، أُعجب به أغلب قادة الكنيسة، قام بدور عظيم في الكنيسة الأُولى، مع أنَّه عُمد في السَّنة الأخيرة من حياته، دعا إلى أوَّل مجمع مسكوني في نيقية، وأصدر مرسوم ميلانو الذي رفع فيه العُقوبات عن المسيحيين، ومنع بناء المعابد الوثنيَّة. الموسوعة المُيسَّرة في الأديان والمذاهب المُعاصرة. الندوة العالميَّة للشباب الإسلامي، الرياض-السعودية، ط2، د.ت، ص1380، شبكة المعلومات الدوليَّة، ويكيبيديا الموسوعة الحُرَّة: قسطنطين الكبير.

يتَّفق الباحث مع ما طُرح في النَّص المُتقدِّم؛ والذي مفاده تأسيس بولس للدِّين المسيحي، وهذا الأمر مُثير للعجب! فقد سلب دور نبي اللَّه عيسى عليه السَّلام، إلَّا أنَّه يُمكن فَهْم القضيَّة على الوجه الآتي: الدِّين الذي بعث اللَّه به المسيح عليه السَّلام هو النصرانيَّة، والدعوة التي نَهَض بها بولس هي المسيحيَّة، وهي تُخالف النصرانيَّة، ولا رابط بينهما إلَّا الادِّعاء وبعض المُشتركات العامَّة.

وصف الباحث (آرثر) مولود مجمع نيقية بالطفل العِملاق المُتكامل فيه مُصادمة للعقل ومُخالفة للواقع؛ وذلك أنَّ الأطفال لا يولدون مُتكاملين؛ وهذا أمر محسوس قبل أنْ يكون معقولاً، ولعلَّه يقصد كاملاً، ومُخالفته للواقع أنَّ هذا الدِّين لا زال يُعاني من النَّقص، ودليل نَقْصه تعدُّد مجامع القوم وقراراتهم التي تبت في مسائله الجوهريَّة، وأُولاها عقيدة التثليث، التي عقد لها القوم أكثر من مَجْمع لتقريرها، وما يُعرف عندهم بقانون الإيمان النيقاوي[1]، والإضافات التي أُلحقت به شاهد على ذلك.

الباحث فوكس جاكسون[2]، «لو لم يكن بولس لكانت المسيحيَّة غير المسيحيَّة، ولو لم يكن يسوع لما كانت المسيحيَّة»[3]، ويُقرِّر شارل جنيبير[4]، «بدون بولس كان من المُحتمل أنْ لا توجد المسيحيَّة»[5]!

المخالفة الأُولى: عقيدة الحلول والتجسُّد:

جاء في رسالة بولس إلى أهل فيلبي ما نصه: «فليكن فيكم الفكر الذي

(1) نوفل، أفندي نوفل، **سوسنة سليمان في العقائد والأديان** (طبع في بيروت، 1876م)، ص137.

(2) هو: «Jackson Foakes»، صاحب كتاب: حياة بولس، طبع في لندن عام 1933م.

(3) Jackson, Foakes, The life of Paul, p.18 نقلاً عن: الأرو، **مصادر النصرانية، دراسة ونقداً**، ج2، ص665.

(4) هو: فرنسي كاثوليكي، أُستاذ المسيحيَّة في جامعة باريس، توفِّي بعد الحرب العالميَّة الثانية. جنيبير، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ص5-6.

(5) جنيبير، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ص141.

في المسيح يسوع أيضاً: الذي إذ كان في صُورة اللَّه، لم يحسب خُلسةً أنْ يكون مُعادلاً للَّه. لكنه أخلى نفسه، آخذاً صورة عبدٍ، صائرًا في شبه الناس. وإذ وُجِدَ في الهيئة بوصْفه إنسانًا وَضَع نفسه، وأطاع حتى الموتَ، موت الصَّليب. لذلك رفعه اللَّه أيضاً، وأعطاه اسماً فوق كُلّ اسم، لكي تجثو باسم يسوع كُلُّ رُكبة ممَّن على الأرض، وتحت الأرض، ويعترف كُلّ لِسان أنَّ يسوع المسيح هو ربٌّ، لمجد اللَّه الآب»[1].

من باب الإنصاف وحُسن الظنّ بالرَّجل، وحَمل النَّص على وجه مُحتمل، فالرَّب لفظ يُمكن أنْ توصف به ذوات غير الذَّات العليَّة، ومنه في العربيَّة رب الأُسرة وربَّة البيت، والإشكال ليس فيما يُفهم، ولا في توجيه النَّص، وإنَّما في فَهْم القوم لِمثل هذه النُّصوص، ويجدر التنويه بأمرين، الأول: أنَّ الباحث اطَّلع على إظهار آخر للنَّص جاء فيه: «لكي تنحني سُجوداً لاسم يسوع كُلّ ركبة»[2]، ولعلَّ معنى هذا النَّص يُبين تصوُّر القوم لما يعتقدونه في شخص المسيح عليه السَّلام، والثاني: تعدُّد النُّصوص واختلافها، مثل ما تقدَّم يؤكد تصرُّف القوم بها، ويُرجّح تقدُّم العقيدة لدى رجال الكنيسة عن النُّصوص المُقرَّرة لها.

وَوَرَد عنه في موضع آخر ما نصّه: «فكما قَبِلتم المسيح يسوع الرَّب اسلكوا فيه، ... فإنَّه فيه يَحِلُّ كلُّ مِلءِ اللَّاهوت جسديّاً»[3]، وجاء في نصّ آخر منسوب إليه، في معرض حديثه عن قومه بني إسرائيل، جاء قوله: «ولهم [أي: بنو إسرائيل] الآباء، ومنهم المسيح حَسَب الجسد، الكائن على الكُلِّ إلهاً مُباركاً إلى الأبد»[4]، وقد فهم القوم من هذه ومثلها حلول الإله الابن في جَسَد المسيح عليه السَّلام، بل كان حُلولاً للَّه بزعمهم في جَسَد عيسى، وهذا ما بيَّنه أحد

(1) الإصحاح 2: 5-11.

(2) رسالته إلى أهل فيلبي 2/ 10، **قراءة توضيحية في الإنجيل**، (الكنيسة الإنجيلية بقصر الدوابرة: القاهرة، مصر، 2009م)، ص293.

(3) رسالته إلى أهل كولوسي 6: 2، 9.

(4) رسالة بولس إلى أهل رومية 9: 5.، رسالته إلى تيموثاوس 3: 16.

مُفسِّريهم بقوله: «.. لا يوجد سرّ أعظم من هذا الإنسان، الذي ليس له روح اللَّه لا يستطيع أنْ يدرك هذا، لا يستطيع أنْ يتصوَّر أنَّ اللَّه ينزل ويصير إنساناً، يأكل ويشرب وينام مثلنا»[1]، سبحانه وتعالى عمَّا يصفون.

لعلّ وضوح دلالة النُّصوص على اعتقاد القوم بالحُلول والتجسُّد يُغني عن استنطاقها لتقرير هذا المفهوم، إلَّا أنَّه يجدر الذكر أنَّ هذه النُّصوص وما على شاكلتها، ومنها نُصوص إنجيل يوحنا في هذا الموضوع، أنَّها قد كُتبت حَسَب الطَّلب، أو تمَّ التصرُّف فيها من الكَتَبة من رجال الدِّين بما يوافق التغييرات التي طرأت لفهم القوم أُصول دينهم، وتغاير نُصوص أسفار القوم معلوم لكل مطَّلِع.

المخالفة الثانية: عقيدة الصَّلب والفداء:

لعل فكرة تكفير المسيح لخطايا البشر تظهر في العقيدة التي تُعبِّر عنها الرسائل المنسوبة إلى بولس، وسواء أكانت هذه الفكرة تعبيراً أميناً عمَّا كان يعتقده بولس في شخص المسيح بِصِفته الرب «الفادي»[2]، أم هي من إنتاج كَنَسيِّين آخرين اشترك معهم بولس في تقريرها والدَّعوة إليها، أم هي عقيدةٌ مدسوسةٌ على الرجل بقصد رواجها، فهذا الأمر على أهمِّيته يتقدَّم عليه في الأهمِّية أمر آخر، وهو اعتقاد المسيحيين في عصرنا الحاضر بمُقتضى نظريَّة الصلب والفداء التي ابتدعها بولس بِحَسب نُصوص رسائله[3].

وتظهر فكرة الموت التكفيري في الأسفار المنسوبة إلى الرجل، وأصبحت عقيدةً راسخةً عند القوم لا تقبل الجَدَل، فقد ورد في الإنجيل الذي بشَّر به[4]، ما نصّه: «وأُعرِّفكم أيها الأخوة بالإنجيل الذي بشَّرتكم به،

(1) تفسير رسالة بولس إلى تيموثاوس، ناشد حنا، ص61. نقلاً عن: الأرو، **مصادر النصرانية، دراسة ونقداً**، ج2، ص674.

(2) لوقا 1: 68. التنير، محمد طاهر **العقائد الوثنية في الديانة النصرانية**، (لبنان-بيروت، 1330هـ/ 1912م)، ص50.

(3) عبد الوهاب، أحمد. **المسيح في مصادر العقائد المسيحية**، ص274.

(4) المُراد الرسائل المنسوبة إليه وهي أربع عشر رسالة، ولم تذكر المصادر عداها إنجيلاً أو سفراً، ولعلَّه يقصد البشارة.

وقبلتموه، وتقومون فيه، وبه -أيضاً- تخلُصون، إنْ كنتم قد تذكُرون أيُّ كلام بَشَّرتكم به. إلَّا إذا كنتم قد آمَنتُم عبثاً! فإنَّني سلَّمت إليكم في الأوَّل ما قبلته أنا أيضاً: أنَّ المسيح مات من أجل خطايانا حَسَبَ[1]، الكتب[2].

ويتقدَّم هذا النَّص في السِّفر نفسه تأكيداً من بولس على محورية حادثة الصَّلب، وكَوْنها رمزاً يحمل دلالات عميقة حَسَب فَهْمه، الذي يستمدّه -حَسَب دعواه- من الرُّوح القُدس، فقد ورد منسوباً إليه ما نصّه: «وأنا لَمّا أتيتُ إليكم أيَّها الأُخوة، أتيت ليس بسموِّ الكلام أو الحِكمة مُنادياً لكم بشهادة اللَّه، لأنِّي لم أعزم أنْ أعرِفَ شيئًا بينكم إلَّا يسوع المسيح وإيّاه مصلوباً»[3].

وقد وَرَد ما نصّه: «نعمةٌ لكم وسلامٌ من اللَّه الآب، ومن ربِّنا يسوع المسيح، الذي بذل نفسه من أجل خطايانا، لينقذنا من العالم الحاضر الشرِّير حَسَب إرادة الله وأبينا»[4]، وهذا النَّص في رأيي يُمكن فَهْمه على غير الوجه الذي فَهِمه القوم؛ إذ إنَّ وَصْف الربوبيَّة لا تعني الأُلوهيَّة بالضَّرورة، إلَّا أنَّ تصوُّر القوم أو اعتقادهم أُلوهية المسيح يُمكن فهمه من بعض النُّصوص الواردة في أسفارهم.

المخالفة الثَّالثة: عقيدة التثليث[5]

وإنْ كان القوم توصَّلوا إلى تقرير عقيدة التثليث في مجامعهم الكَنَسيَّة[6]،

(1) لعلَّها (حَسْبُ).

(2) رسالته الأُولى إلى أهل كورنثوس 15: 1-3.

(3) المصدر السابق 1: 1-2.

(4) رسالته إلى أهل غلاطية 1: 3، 4.

(5) يعتقد المسيحيون أنَّ للَّه ثلاثة أقانيم «هي: شخص الآب، وهو الخالق لكُلِّ شيء والمالك والضابط للكُلّ، وشخص ابنه، المولود منه أزلاً المُساوي لأبيه في الأُلوهية والرُّبوبيَّة لأنَّه منه، وشخص الروح القُدس» مع تعدُّد مذاهبهم في تفصيل هذه العقيدة، والأقنوم لفظة يونانية تُعبّر عن الكيان. باول، ينوك، **تطور الإنجيل**، ت: أحمد أيبش، (لبنان-بيروت: دار قتيبة، ط1، 1424هـ/ 2003م)، ص28، لوكير، هربرت، **كل تعاليم الكتاب المقدس**، ت: إدوارد عبد المسيح، (القاهرة، مصر: دار الثقافة، ط1، 2009م)، ص215 وما بعدها.

(6) قرَّر مجمع نيقة أُلوهيَّة المسيح سنة 325م، وقرَّر المَجْمع القسطنطيني الأوَّل أُلوهيَّة الروح =

في زمن مُتأخِّر عن عَصْر بولس، إلَّا أنَّه يُمكن التعرُّف على الأُسس الأُولى لهذه العقيدة في كتابات بولس؛ ومنها ما نصه: «نعمة ربِّنا يسوع المسيح، ومحبة اللَّه، وشركة الروح القُدس مع جميعكم»[1].

وممَّا يَجْدر تأكيده أنَّ عقيدة التثليث لم يرد التصريح بها في رسائل بولس، إلَّا أنَّها تُفهم ضِمناً بِحَسب ما نسب بولس لكُلّ شخص من شخوص التثليث، ومنه قوله وهو يُخاطب أهل رومية: «وأمَّا أنتم فلستم في الجَسَد بل في الروح إنْ كان روح اللَّه ساكناً فيكم. ولكنْ إنْ كان أحد ليس له روح المسيح فذلك ليس له»[2]، وقد كتب يوسف العَلَم[3]، في شرح هذه الفقرة ما يلي: «وفي تسمية الروح القُدس تارَة بروح اللَّه وتارَة بروح المسيح مع كَوْنه روحاً واحداً لنا بيِّنة قاطعة في إثبات لاهوت المسيح وانبثاق الرُّوح القُدس منه انبثاقه من الآب كما قال القديس إمبروسيوس[4]، في كتاب 3 فصل 9 في الرُّوح القُدس»[5].

كما يُمكن التعرُّف على مَضْمون هذه العقيدة من الأسفار المنسوبة لبولس، ومنها النُّصوص الواردة تحت العُنوانين السابقين، وهذه المضامين ومثلها التي تتعارض مع ظواهر بعض النُّصوص في العَهْدين، وَرَدَ في سِفْر التثنية: «إنَّكَ قد أُريتَ لتعلَمَ أنَّ الرَّبَّ هو الإلهُ ليس آخَرَ

= القُدس سنة 381م، هيل، جوناثان، **تاريخ الفكر المسيحي**، ت: سليم إسكندر ومايكل رأفت (القاهرة، مصر: مكتبة دار الكلمة، 2012م)، ص64-65، 74.

(1) رسالته إلى أهل كورنثوس 13: 14.

(2) رسالته إلى أهل رومية 8: 9.

(3) هو الخوري يوسف العلم الماروني، أحد الكهنة المُرسلين اللُّبنانيين، مؤلف كتاب: تيسير الوسائل في تفسير الرسائل، طبع في بيروت سنة 1978م. ملكاوي، محمد أحمد، **اليهودي شاول بولس الطرسوسي وأثره في العقائد النصرانية الوثنية**، (الرياض، السعودية: دار الإسراء للنشر والتوزيع، ط1، 1412هـ/ 1992م)، ص8.

(4) هو: لاهوتي، ولد حوالى 340م، وتولَّى أُسقفية ميلانو، له كتابان: في التثليث والروح القدس. شبكة المعلومات الدوليَّة: - takla.org

(5) تيسير الوسائل في تفسير الرسائل، ص56. نقلاً عن: ملكاوي، **اليهودي شاول بولس الطرسوسي وأثره في العقائد النصرانية الوثنية**، ص113-114.

سِواهُ»[1]، ومنها ما أورده القوم منسوباً لربِّهم المسيح؛ جاء في الإنجيل المنسوب إلى مرقس: «فجاءَ واحدٌ من الكَتَبة وسمِعهم يتحاورون، فلَمّا رأى أنَّه أجابهم حَسَنًا، سأله: «أيَّةُ وصيَّة هي أوَّلُ الكُلِّ؟». فأجابه يسوع: «إنَّ أوَّل كُلّ الوصايا هي: اسمع يا إسرائيل. الرب إلهنا ربٌّ واحد»[2]، وفي هذا تذكر كثير من المصادر[3]، شيوع عقيدة التثليث في ديانات الشرق القديمة؛ ومنها الهندوسيَّة وديانات بلاد الرافدين ووادي النيل، وهذا يُرجِّح تأثر بولس في تقريره لعقيدة التثليث بتلك الأديان التي كانت سائدة في الأوساط التي نشأ بها وبشَّر فيها، كما أنَّ فِكْرة التثليث من تقريرات الفلسفة الأفلوطينيَّة المُحدثة[4]، والتي كان لها مُعتنقوها في شرق حَوْض البحر الأبيض المُتوسِّط، ولعلَّ هذا يُبيِّن مصدر هذه العقيدة المُستجدَّة في اللَّاهوت المسيحي الذي كتبه بولس، في عَصْر غلب عليه المُواءمة والتوفيق[5]، بين الأديان والعقائد والأفكار السائدة.

المخالفة الرَّابعة: اعتقاد بولس أنَّ العَهْد الجديد ناسخ للعهد القديم

وقد ترتَّب عن هذا إلغاء شريعة موسى عليه السَّلام، ومن أقوال الرجل المُعبِّرة عن هذا الاعتقاد والداعية إليه قوله: «وأمَّا الآن فقد تحرَّرنا من الناموس؛ إذ مات الذي كنّا مُمسَكين فيه، حتَّى نعبد بِجِدَّةِ الرّوحِ لا بعتقِ

---

(1) الإصحاح 4: 35.

(2) الإصحاح 12: 28-29.

(3) ومنها على سبيل المِثال: خُرافات التوراة والإنجيل وما يُماثلها في الدِّيانات الأخيرة - داون 366. وخرافات المصريين الوثنيين - برتشرد 285. والآثار الهندية القديمة - موريس 30. التنير، **العقائد الوثنية في الديانة النصرانية**، ص30-31.

(4) «يُمكن تعريفها بأنَّها فلسفة دينيَّة، أو دين مُفلسف، ذهب إلى احتواء المُعتقدات السائدة، والأساطير والطقوس وعِبادات الشرق». الحنفي، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج1، ص163، خالد، غسان. **أفلوطِين رائد الوحدانية**. (بيروت، لبنان: منشورات عويدات، ط1)، ص95 وما بعدها.

(5) وهو ما عُرِف بتيارات التأليف Syncretisme. جنيبير، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ص78-80.

الحَرفِ»[1]، وكذلك قوله: «إذ نعلم أنَّ الإنسان لا يتَبَّرر بأعمال الناموس، بل بإيمان يسوع المسيح»[2].

يُلاحظ فيما تقدَّم أنَّ بولس يُعمل فكره للبتِّ في قضايا جوهريَّة في اللَّاهوت المسيحي، ومن المعلوم أنَّ قضايا العقيدة في الأديان الإلهيَّة دور العقل فيها التلقِّي والفَهم فَحَسب، وهو ما تجاوزه بولس بتقريره لمُعتقدات يُناقض فيها نفسه قبل أنْ يرد نُصوصًا منسوبة إلى مَن أضفى عليه هو صِفة الأُلوهيَّة، وهو المسيح عيسى عليه السَّلام، وهذا الأمر مُثير للعجب بل للاستغراب؛ إذ كيف صَحّ في تصوُّره ما تقدَّم؟ أي: مُخالفة إلهه، فقد وَرَد في العَهْد الجديد تعاليم للمسيح عليه السَّلام منها ما نصّه: «لا تظنُّوا أنِّي جئت لأنقُضَ النَّاموس أو الأنبياء. ما جئت لأنقض بل لأكمِّل. فإنِّي الحقّ أقول لكم إلى أنْ تزول السَّماء والأرض لا يزول حَرف واحد أو نُقطة واحدة من النَّاموس حتى يكون الكُلُّ»[3]، وَوَرَد أيضاً: «ولكن زوال السَّماء والأرض أيسر من أنْ تسقط نقطة واحدة من النَّاموس»[4].

ولعلَّ تفسير هذا الأمر تصوُّر بولس أنْ لا أحد يفهم تعاليم المسيح على حقيقتها عَدَاه، ولهذا لا يلتفت إلى تلك النُّصوص التي لا تتَّفق مع فَهمه وتنظيراته، بل يجتهد في تأويلها ويهملها أحياناً.

ويُلاحظ أنَّ رؤية بولس تميل إلى الغُنوصيَّة[5]، والهرمسيَّة[6]، والتنظير الصُّوفي، وهو يبخس قدر العمل الصَّالح، ولا يعدّه داخلاً في حقيقة الإيمان ولا ثمرة له، وهو ما لا يختلف عاقلان على ضرورته لعمارة الكَوْن، ويتَّفق المؤمنون جميعاً على أنَّه وسيلة للفوز بمرضاة اللَّه وخير الدنيا ونعيم الآخرة، ولعلَّ موقفه

(1) رسالته إلى أهل رومية 7: 6.
(2) رسالته إلى أهل غلاطية 2: 16.
(3) إنجيل متى 5: 17-18.
(4) إنجيل لوقا 16: 17.
(5) عبد الوهاب، **المسيح في مصادر العقائد المسيحية**، ص27.
(6) ص20.

هذا يُمكن فَهْمه أنَّه ردة فعل مُتطرِّفة لتمسُّك قومه الحَرفي بالنُّصوص، وإهمالهم لمقاصد الشريعة وروحها، إلَّا أنَّ هذا إفراط يهدم الدِّين، الذي يقوم على صِحَّة الاعتقاد وصلاح العمل وإخلاص القَصْد، وَفْق منهج وسطي لا إفراط فيه ولا تفريط.

وقد ترتَّب على قول بولس بنسخ شريعة العَهْد القديم إبطال عدد من تشريعاته، منها الختان،[1]، فقد وَرَد قوله: «ها أنا بولس أقول لكُم: إنَّه إنِ اختتنتم لا ينفعكم المسيح شيئاً»[2]، وكذلك أبطل الرَّاحة في يوم السَّبت، وهو اليوم الذي يُقدِّسه اليهود والمسيحيون الأوَّلون[3]، وفي هذا وَرَد قوله: «فلا يحكم عليكم أحد في أكل أو شرب، أو من جِهة عيد أو هلال أو سبت»[4].

ولعلَّ من أعجب بدع الرجل ادِّعاءه حِلِّية عُموم المطعومات، وله فلسفة خاصَّةً في هذا، وهي أنَّ الأطعمة جميعاً طاهرةً يحل أكلها إلَّا من اعتقد نجاسة بعضها، فهي نَجسة بالنِّسبة له هو فقط، وهذا ما يُفهم من قوله: «كُلّ الأشياء تحلُّ لي» لكن ليس كُلّ الأشياء توافق. كُلّ الأشياء تحل لي لكن لا يتسلَّط عليَّ شيء، الأطعمة للجَوْف والجَوْف للأطعمة، واللَّه سيبيد هذا وتلك»[5]، ويقول أيضاً: «إنّي عالم ومتيقِّن في الرب يسوع أنْ ليس شيءٌ نجساً بذاته، إلَّا مَن يحسب شيئاً نجساً، فله هو نجسٌ»[6].

ما تقدَّم لبولس يُخالف نصّاً صريحاً للعهد القديم على تحريم الخِنزير، وهو: «والخِنزير، لأنَّه يشقّ ظِلفاً ويقسمه ظلفين، لكنه لا يجترُّ، فهو نجس لكم. من لحمها لا تأكلوا وجُثثها لا تلمسوا. إنَّها نجسةٌ لكم»[7].

---

(1) سِفْر التكوين 17: 9-14، إنجيل لوقا 21:2، 22. يحوي النَّص وصفاً لطقس ختان المسيح عليه السلام.

(2) رسالته إلى أهل غلاطية 2:5، ويُنظر كذلك: 6:5.

(3) سِفْر الخُروج 16:23، عبد الملك، **قاموس الكتاب المقدس**، ص454.

(4) رسالته إلى أهل كولوسِّي 16:2.

(5) رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس 12:6-13.

(6) رسالته إلى أهل رومية 14:14.

(7) سفر اللاويين 7:11، 8.

وقد حَاول بولس الخُروج من الإشكاليَّة التي أوقع نفسه فيها بمُعارضته لنُصوص العَهْد القديم، بِدَعْوى نسخ العهد الجديد -الذي شكَّلت رسائل بولس نحو ثلثه وحَجَر الزَّاوية فيه- للعهد القديم،[1]، إلَّا أنَّ هذا أوقعه في إشكاليَّة أكثر تعقيداً، وهي مُصادمته لنُصوص منسوبة للمسيح عليه السَّلام تنفي هذا النَّسخ المزعوم، فكيف اجتمع في تصوُّر الرجل الأمر ونقيضه، فهو يؤلِّه المسيح ويرد عليه تعاليمه في آنٍ واحد؟!.

وبناءً على ما تقدَّم فإنَّ نشاط بولس التبشيري ترتَّب عليه في نِهاية المطاف الفصل بين الديانتين اليهوديَّة والمسيحيَّة، وقد نحا بولس بدعوته مَنْحى عامّاً؛ إذ توجَّه بها إلى الأُمم والشُّعوب التي كان يتعايش معها بنو إسرائيل، الذين كانوا يرون في اليهوديَّة ديانتهم القوميَّة إلَّا أنَّهم يقبلون مَن يودّ الانضمام إليهم، وعلى هذا النَّهج سار النَّصارى الأوائل، وفي هذا ينسبون إلى المسيح عليه السَّلام: «لم أُرسل إلَّا إلى خِراف بيت إسرائيل الضَّالة»[2].

وأرى أنَّ بولس قاد التيار الاستقلالي داخل النصرانيَّة، وقد حقَّق مُبتغاه بفصل المسيحيَّة عن اليهوديَّة، وقد «تمَّ الانفصال الفعلي بين الكنيسة والمَعْبد، وأصبح أتباع عيسى يتحدَّثون عن اليهود بعِبارات لا شكّ في أنَّها كانت غريبة كُلّ الغرابة عن تعاليم أُستاذهم، ولن يلبث هؤلاء الأتباع أنْ يرفضوا الاعتراف لليهود بأي إدراك للحقّ وبأي فهم للشريعة الموسوية نفسها»[3].

وبغضِّ النَّظر عن التقييم الأخلاقي أو الدِّيني لشخصيَّة بولس ودورها، يتأتَّى للمُنصف أن يكوِّن تصوُّرًا يُسجل للرجل، فهو يتمتَّع بعبقريَّة فذة وقدرة على الخَطابة والإقناع، كما أنَّ الرجل ميكافيلي[4]، النزعة، وقد اتَّصف

---

(1) جنيبير، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ص133.

(2) إنجيل متى 24 : 15.

(3) جنيبير، شارل. **المسيحية نشأتها وتطورها**، ص147.

(4) أي: الغاية تُبرِّر الوسيلة، وهو مفهوم أعاد صِياغته المُفكِّر الإيطالي نقولا مكيافيلي (1469م-1527م)، بقوله: «ما هو مُفيد فهو ضروري» طرح ذلك في أشهر كتبه **كتاب** =

بالمُثابرة والجدِّية في عمله التبشيري، غير أنَّه يجب عدم إغفال العوامل التي ساعدته على نَشْر دعوته؛ ومنها البيئة الثقافيَّة والدِّينيَّة السائدة آنذاك، التي نشطت فيها الحركات التأليفيَّة بين أديان وثقافات شُعوب الإمبراطوريَّة الرومانيَّة[1]، وكذلك وجود نُزوع قوي لَدَى بعض رجال الكنيسة للاستقلال عن الكهنوت اليهودي المُتزمِّت، وأوَّلهم رجال كنيسة أنطاكيا[2].

وفي هذا يقول شارل جنيبير: «من المُبالغ فيه القول بأنَّه هو المؤسس [يقصد بولس] الحقيقي للمسيحيَّة. أمَّا المؤسِّسون الحقيقيون للمسيحيَّة، فهم هؤلاء الرجال الذين أقاموا كنيسة أنطاكيا؛ وإنَّنا لا نكاد نلمح أسماءهم، وقد طَواها النِّسيان... إنَّه لم يؤسس المسيحيَّة إذا عرفناها بأنَّها تطويع فكرة الانتصار ومَمْلكة اللَّه اليهودية لفكرة الخلاص الهيلينيَّة. ولكن، بدون بولس، كان من المُحتمل أنْ لا توجد المسيحيَّة»[3].

«ومع هذا كُلّه بقي الرجل الذي فَصَل المسيحيَّة عن اليهوديَّة من حيث الجَوْهر والأساس يهوديّاً في قُوَّة خلقه، وصَرامة مبادئه»[4]، وهذا يؤيده رينان[5]، بقوله: «إنَّ بولس لم يغيِّر سِوى موضوع تعصُّبه»[6].

وقد ترتَّب عمَّا تقدَّم التحوُّل بالدِّيانة النصرانيَّة من دين قومي لبني إسرائيل مِثله مِثل اليهوديَّة، إلى دين أُممي ودعوة عامَّة لكُلّ النَّاس، وهو ما

= الأمير وهي صُورة مُبكرة للنفعيَّة والواقعيَّة السياسيَّة. شبكة المعلومات الدوليَّة: ويكيبيديا الموسوعة الحُرَّة.

(1) جنيبير، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ص138.

(2) المرجع نفسه، ص141.

(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(4) ديورانت، **قصة الحضارة**، ج11، ص269-270، جنيبير، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ص127.

(5) هو: إرنست رينو (1823م-1892م)، مؤرخ فرنسي اشتهر بترجمته ليسوع، التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدِّينيَّة نقداً عِلْميّاً. شبكة المعلومات الدوليَّة: ويكيبيديا الموسوعة الحُرَّة.

(6) في كتاب «الحَواريون»، ص183. نقلاً عن: جنيبير، **المسيحية نشأتها وتطورها**، ص127.

يُعبر عنه في عصرنا الحاضر بِصِفة العالميَّة؛ أي: أنَّ الدِّيانة المسيحيَّة أصبحت بفعل بولس ديانة عالميَّة، ولعلّ هذا كان الهدف الأسمى لبولس وقد تحقَّق، إلَّا أنَّه يُمكن القول إنَّ الرجل ربح العالم وخَسِر النصرانيَّة، وكُلّ ما تُمثِّله من سُموّ اعتقادي وأخلاقي بِصِفتها رسالة من رسالات اللَّه تعالى.

وقد كانت نِهاية حياته الحافلة نِهايةً مأساوية، فقد قُتل بولس في عصر نيرون[1]، الذي أوقع فيه الاضطهاد بالمسيحيين، وقد أُعدم بقطع رأسه في روما عاصمة الإمبراطوريَّة الرومانية آنذاك،[2]، وذلك سنة 66 أو 67م[3].

الخاتمة:

أَخْلص ممَّا تقدَّم عَرْضه وتحليله ومُناقشته، إلى أنَّ لبولس أثرًا على دعوة عيسى عليه السَّلام، التي أصبحت بفعله الدِّيانة المسيحيَّة، وهذا الأثر يُمكن إجماله بِصِفته نتائج لهذا البحث في الآتي:

1 - أنَّ بولس الطرسوسي لم يُعاصر المسيح عيسى عليه السَّلام ولم يلتق به في حياته.

2 - أنَّ بولس لم يُعد ضِمن الرُّسل الذين اختارهم المسيح عليه السَّلام حسبما تذكر الأناجيل، وإنَّما ألحق بهم بعد فقد القوم لعيسى عليه السَّلام، والمصادر تسكت عن مَنْ قام بهذا الإلحاق، أو أنَّه ألحق نفسه بنفسه.

3 - ترك بولس أثراً قويّاً في الدَّعوة النصرانيَّة، التي دعا إليها عيسى عليه السَّلام، إلى درجة جعلت عدداً من المُختصِّين ينسبون الدِّيانة المسيحيَّة إليه.

---

(1) هو: إمبراطور روماني (15 ديسمبر 37م-9 يونيو68م)، هو خامس وآخر إمبراطور من السّلالة اليوليوكلوديَّة (من أغسطس حتى نيرون) (27ق م-68م)، وصل إلى العرش لأنَّه كان ابن كلوديوس بالتبنِّي، وحكم في الفترة: 54م-68م. شبكة المعلومات الدوليَّة: ويكيبيديا الموسوعة الحُرَّة.

(2) القيصري، يوسابيوس، **تاريخ الكنيسة**، ت: القمص مرقس داود، (مكتبة المحبة: القاهرة، مصر، 1999م)، ص98-99.

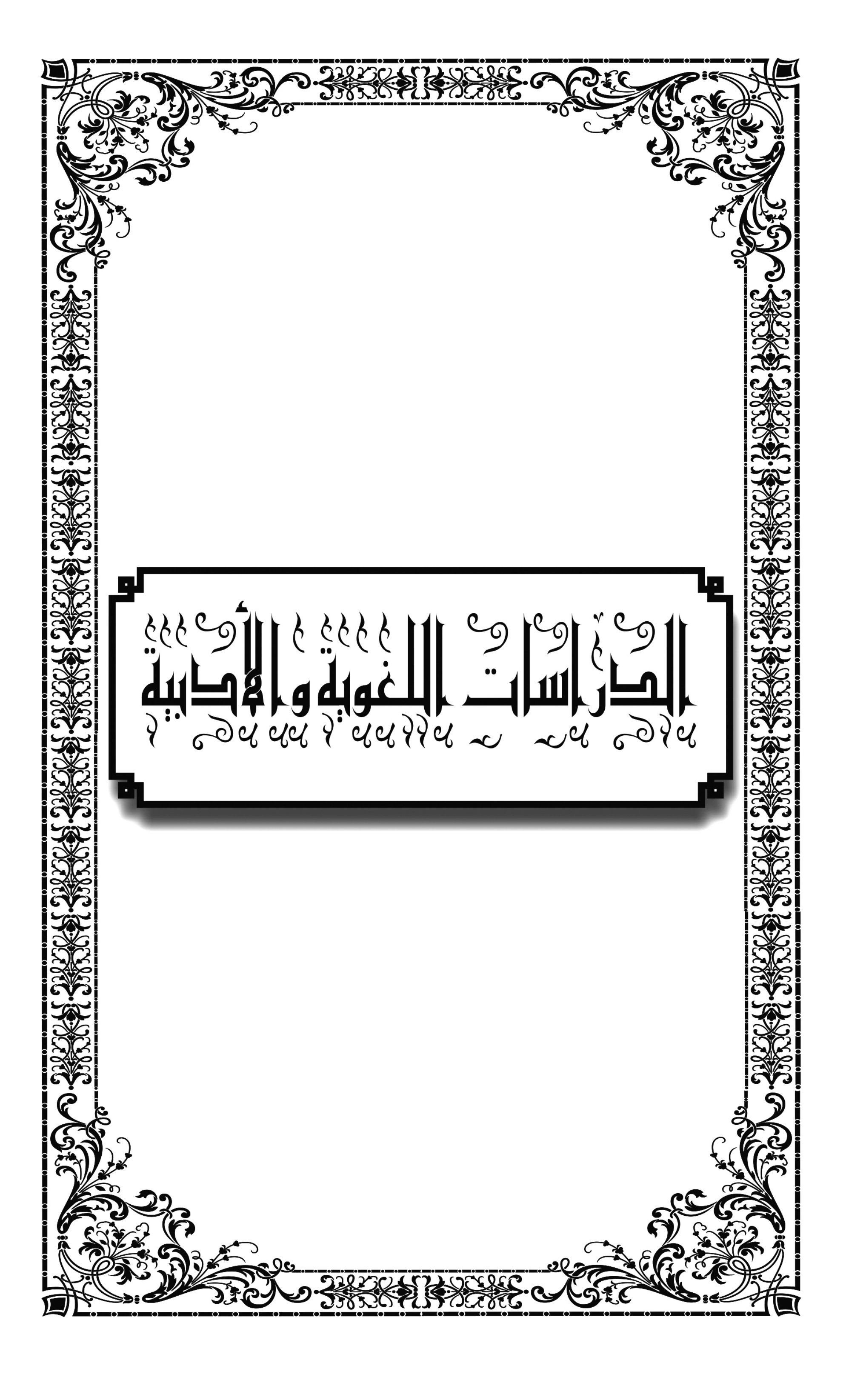
(3) عبد الملك، **قاموس الكتاب المقدس**، ص199، أبو زهرة، محمد. مرجع سابق، ص72. وافي، **الأسفار المقدسة في الأديان قبل الإسلام**.

4 - تصرُّف بولس في الدِّيانة النصرانيَّة كان له أثر عميق في النصرانيَّة، وطال رُكنين أساسين فيها، هُما:

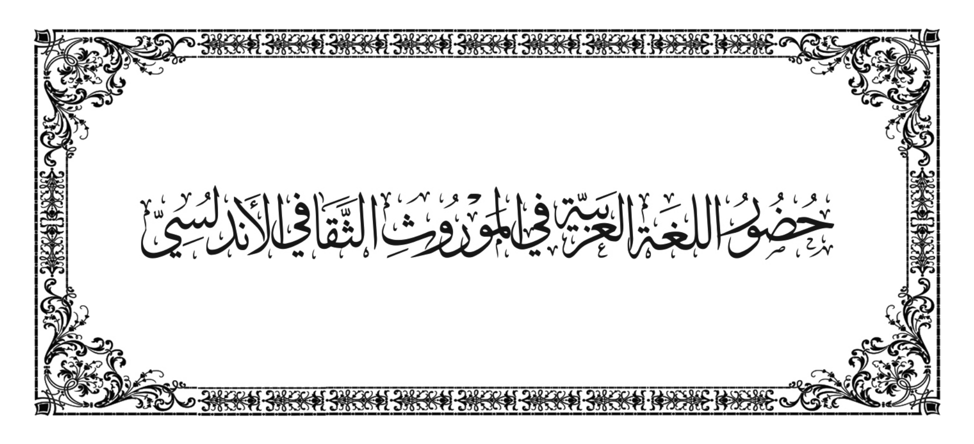
الأول: رُكن العقيدة: وبالأخص عقيدة الأُلوهيَّة: تأليه المسيح عليه السلام، والعقائد التي قرَّرها الرجل في رسائله، ومنها القول بالحُلول والتجسُّد، والقول بالصَّلب والفِداء، والتلميح ضِمناً لعقيدة التثليث، كما أنَّه قال بنسخ العهد القديم بمجيء المسيح عيسى عليه السَّلام، إضافة إلى قوله: إن العمل لا يدخل في مفهوم الإيمان، ولا عَلاقة له بِخَلاص المؤمن حَسب زَعْمه.

الثاني: رُكن الشريعة: القول بِنَسخ شريعة موسى عليه السَّلام ما ترتَّب عنه نَسْخ أحكامها، وأظهرها عنده؛ إبطال وجوب الخِتان، وحُرمة يوم السبت، وحُرمة بعض الأطعمة، ومنها لَحْم الخِنزير.

وفي خِتام هذه الدِّراسة لَفَت نظري إشكاليَّة جوهريَّة في العقيدة المسيحيَّة، وهي إيمان المسيحيين بجميع العقائد التي قرَّرها بولس الطرسوسي في رسائله، ومنها عقيدة نَسْخ العَهْد الجديد للعَهْد القديم، مع الإيمان بنقيض بعضها فيما يتعلَّق باعتقادهم قُدسيَّة العَهْد القديم، وعَدَّهم له ضِمن أسفار الكتاب المُقدَّس عندهم، واستدلالهم بنُصوصه على كَوْن عيسى هو المسيح الذي بشر به فيه، وعلى هذا أسفار العَهْد القديم في عقيدتهم هي الأمر ونقيضه، فهي مَنْسوخة وغير مَنْسوخة في آنٍ واحد.



الدراسات اللغوية والأدبية



حضور اللغة العربية في الموروث الثقافي الأندلسي

أ.د. رمضان سعد القماطي
جامعة طرابلس - ليبيا

الحمد للَّه ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على خير خلق اللَّه أجمعين، محمد بن عبد اللَّه الصادق الأمين، أفضل من نَطَق بالضَّاد، ومحا الظُّلمة من صُدور العِباد، وبعد:

فَمِن خِلال تَجربة طويلة مع اللُّغة العربيَّة، اتّضح أنَّها في كلٍّ مرحلة من مراحل التاريخ تنحدر إلى هُوَّة سحيقة يبدو الخُروج منها يتطلَّب زمناً مديداً.

ذلك التدنِّي في المُستوى اللُّغوي نَجِده في كُلّ مجالات الحياة، وخاصَّة في تلك الأماكن التي أوكلت إليها مُهمَّة الحِفاظ على اللُّغة العربيَّة بكُلّ فروعها؛ نَحْوها، وصَرْفها، وآدابها، وأرباب اللُّغة العربيَّة لم يجدوا في هذا الزمان سِوى التباكي على ماضيها الجميل؛ فأخذوا يُردِّدون في كُلّ مَحْفل لُغوي قول الشاعر حافظ إبراهيم واصفاً حال العربيَّة:

وَسِعْتُ كتاب اللَّه لفظاً وغاية وما ضقت عن آي به وعظات

فكيف أضيق اليوم عن وصف آلة وتنسيق أسماء لمُخترعات[1]

بينما نجد في المُقابل أنَّ اللُّغة العربيَّة في زمن تولَّى؛ قد ارتقى بها

(1) **ديوان حافظ إبراهيم**، ضبط وتصحيح أحمد أمين وآخرين، ص253.

الحال في عُصور الازدهار الحضاري، من بغداد شَرقاً إلى بلاد الأندلس غَرباً، نجدها حاضرة، بكُلّ قُوَّة، في قُصور الحُكام، وكُتَّاب الرسائل الدِّيوانيَّة، وكتب المجاميع الأدبيَّة، ومجالس العِلْم في المَدَارس، والمساجد، والجامعات، كما نالت حُظوة بالغة الأهمِّيَّة عند غير المسلمين؛ حيث أقبل على تعلُّمها شباب النَّصارى من مُختلف بلدان أُوروبَّا، وعشقهم للُّغة العربيَّة جعلهم ينصرفون عن لُغتهم الأصليَّة، وهو أمر جعل قساوسة النَّصارى يُعبِّرون عن فزعهم وخوفهم من ضَياع لُغتهم ودينهم، وقد عَبَّر أحدهم عن هذا المَعْنى فقال مُتباكياً: «إنَّ إخواني في الدِّين يجدون لَذَّة كُبرى في قراءة شِعر العرب وحكاياتهم...، لا ليردُّوا عليها وينقضوها، وإنَّما لكي يكتسبوا من ذلك أُسلوباً عربيّاً جميلاً صحيحاً، وأين نجد الآن واحداً من غير رجال الدِّين يقرأ الشروح اللَّاتينيَّة التي كُتبت على الأناجيل المُقدَّسة».

وقال أيضاً: «إنَّ الموهوبين من شُبَّان النَّصارى لا يعرفون اليوم إلَّا لُغة العرب...، وهُم يُنفقون أموالاً طائلة في جمع كتبها، ويفخرون في كُلّ مكان بأنَّ هذه الآداب حقيقة بالإعجاب»[1].

ليس هذا فَحَسب بل شِدَّة إعجاب شُبَّان النَّصارى باللُّغة العربيَّة أنساهم لُغتهم الأصليَّة بحيث «لا تكاد تجد بين الألف منهم واحداً يستطيع أنْ يكتب إلى صاحب له كِتاباً سليماً من الخطأ، فأمَّا عن الكِتابة في لُغة العَرَب فإنَّك واجد فيهم عدداً عظيماً يُجِيدُونها في أُسلوب مُنمَّق، بل هُم ينظمون من الشِّعر العربي ما يفوق شِعر العَرَب أنْفسهم فنّاً وجمالاً»[2].

والعديد من النُّصوص الأندلسيَّة تؤكد أنَّ اللُّغة العربيَّة اكتسبت زمام الرِّيادة والسِّيادة على باقي اللُّغات في الأندلس، وخاصَّة إذا علمنا بأنَّ تلك البلاد كانت قِبلة للعديد من الأقوام في زمن الحُضور العربي والإسلامي، إلى جانب ما فيها من سُكَّان أصليين، ومع مُرور الأيام «كان أهل الأندلس

(1) **تاريخ الفكر الأندلسي**، آنخل جنثالث بالنثيا، ترجمة حسين مؤنس، ص485.
(2) المصدر نفسه، ص286.

يستعملون العربيَّة الفُصْحى لُغةً رسميَّة يتعلَّمها الناس في المَدَارِس، ويكتبون بها الوثائق وما إليها»[1] وإلى جانب ذلك فقد «كان الإسبان يكتبون صُكوكهم ومُعاملاتهم اليوميَّة باللُّغة العربيَّة التي ظلَّت لُغة الثقافة عند الإسبان إلى ما بعد الجَلاء العربيّ عن الأندلس»[2] والدَّليل على سيادة اللُّغة العربيَّة والإقبال على تعلُّمها، والنُّبوغ في صِناعتها من، جميع الأجناس؛ ما قيل عن قومس بن أنتنيان الذي أسلم بعد سنة مائتين وستة وأربعين للهجرة، وكان على صِلة بأحد أفراد الدَّولة الأمويَّة بالأندلس، ثم ولَّاه الكتابة، ولا يتولَّى الكتابة في ذلك الزمن إلا من تفوَّق في عُلوم العربيَّة[3].

لعلّ في هذه التوطئة ما يُشجِّع على الكتابة في هذا الموضوع الذي يشغل بال الكثيرين في هذا الزمن، وخاصَّة من قِبَل أولئك الغيورين الَّذين يُدركون ما للُّغة العربيَّة من أهمِّيَّة باعتبارها تُمثِّل الهُويَّة العربيَّة، وحرز الدِّين المتين، ولا قِيمة للعربي من دون لِسانه المُبين، ومَهْما حَاول العربيُّ أنْ يرطن بغير لُغته، وأبدع في رطانته؛ فهو شخص مُستقبح في عُيون السَّامعين؛ لأنَّه قَلَّد ألسُنَ الآخرين، ونسي لِسانه، ولكي تتَّضح معالم هذا الموضوع تمَّ تقسيمه إلى المباحث الآتية:

المبحث الأوَّل: سرُّ انتشار اللُّغة العربيَّة في ربوع الأندلس، وله مطلبان:

المطلب الأول: انتشار الإسلام، والمطلب الثَّاني: انتشار التعليم ومجانيَّته.

المبحث الثَّاني: منزلة أرباب اللُّغة بين الحكَّام والرعيَّة، وله مطلبان:

المطلب الأوَّل: اللُّغة العربيَّة في قُصور الحُكَّام، والمطلب الثَّاني: مكانة اللُّغة العربيَّة بين عُموم النَّاس.

---

(1) **الحياة الاجتماعية في الأندلس وأثرها في الأدب العربي وفي الأدب الأندلسي**، محمد سعيد الدغلي، ص35.

(2) المرجع نفسه، ص37.

(3) **يُنظر**: **التاريخ الأندلسي**، عبد الرحمن علي الحجيِّ، ص166. **المقتبس**، لابن حيان، 2/ 142.

المبحث الثَّالث: من مؤلفات الأندلسيين في عُلوم العربيَّة، وله مطلبان:

المطلب الأوَّل: كُتب النحو، والمطلب الثاني - كُتب المجاميع الأدبيَّة.

ونشرع الآن في مُعالجة هذه المباحث على النحو الآتي.

المطلب الأوَّل من المبحث الأوَّل: انتشار الإسلام.

دخل الفاتحون إلى بلاد الأندلس، والإيمان بالدِّين الإسلامي يَعْمر قُلوبهم، بل فاضت به أحاسيسهم ومشاعرهم؛ الأمر الذي دعاهم إلى الإشفاق على أهل البلاد المَفْتوحة، وخاصَّة عندما رأوهم يتخبَّطون في ظُلمات الجَهَالة، والابتعاد عن سبيل الرَّشاد؛ فشرعوا ينشرون الدِّين الإسلامي بشتّى الطُّرق، ومن أهمِّها الدَّعوة بالمقال، فحال الفاتحين أمام الناس ينبىء عن صدق إيمانهم بربِّهم، وتطبيقهم لشرائع دينهم، كما أوجبها اللَّه، سبحانه وتعالى، فهم قمَّة في الصِّدق، والإخلاص، والمحبَّة، والعطف، ولين الجانب، وهذه كُلّها خِصال حميدة تُرغِّب الناس في الاقتداء بهؤلاء الفاتحين الجُدد «وكان من نتائج حُسن المُعاملة الإسلاميَّة ازدياد الصِّلات والاختلاط مع غير المسلمين من الإسبان بشكل قاد إلى بعض المُصاهرات معهم»[1].

وممَّا لا شكّ فيه أنَّ التصاهر يعد المرحلة الأُولى من مراحل انتشار لُغة الفاتحين بين سكَّان البلاد؛ لأنَّ لُغة الغالب دائما أقوى من لُغة المغلوب.

وفي الجانب الآخر تأتي الدَّعوة بالمقال، وهُنا يبرز الخطاب اللُّغوي، ولا سبيل بديلاً عن استعمال اللُّغة العربيَّة؛ لكي تصل نُصوص الدِّين الإسلامي وتعاليمه إلى أرباب اللُّغات الأُخرى، وكما هو معروف فإنَّ قواعد الدِّين الإسلامي يصعب تطبيقها من غير فهم للُّغة العربيَّة، فلا نُطق بالشهادتين إلَّا بالعربيَّة، ولا صِحَّة للصَّلاة من دون حِفظ لبعض السُّور والآيات القرآنيَّة.

---

(1) **التاريخ الأندلسي**، عبد الرحمن الحجِّي، ص158.

وهذا ما فعله الفاتحون الجُدد، وخاصَّة الدُّعاة منهم عندما شرعوا في تحفيظ القُرآن الكريم لسكَّان البلاد الأصليين، وتؤكِّد العديد من المصادر الأندلسيَّة أنَّ أعداداً من نَصَارى إسبانيا قد دخلوا الإسلام وَحَسُنَ إسلامهم، هذا ما أكَّده أحد المُستشرقين عندما قال: «كانت غالبيَّة الشعب في إسبانيا من الإسبان الذين اعتنقوا الدِّين الإسلامي. . . ، وهؤلاء الذين اعتنقوا الدِّين الإسلامي قد يكونون من اليهود، أو من الجِنس الأيرو روماني»[1].

وبالرَّغم من اختيارهم لأسماء عربيَّة بعد اعتناق الإسلام؛ إلَّا أنَّ في ألقابهم ما يدلّ على جُذورهم الإسبانيَّة، ومن هؤلاءِ ابن قومس، وابن رولان، وابن شِبرقة، وابن حسداي، وابن القَبطُورْنه[2]، وتقول بعض المصادر الأندلسيَّة: إن ابن حزم الفقية الأديب المؤرخ الذائع الصِّيت إسلام جدّه لم يكن مُبكراً «عهده الناس خامل الأُبوَّة مولّد الأرومة من عجم لبلة[3] جدّه الأدنى حديث عَهْد بالإسلام»[4].

وهؤلاء الأعلام الذين أُصولهم غير إسلامية؛ تفوّق العديد منهم في اللُّغة العربيَّة، وأتقنوها، لا بل جلسوا للإقراء وتعليم أبناء الخَواص والعَوام عُلوم العربيَّة والدِّين.

وجُلّ العُلماء الذين ورد ذكرهم في المصادر الأندلسيَّة، سواء الراحلين منهم إلى الشرق لطلب العِلْم، أو أولئك الذين مكثوا في بلادهم؛ نالوا من المعارف نصيباً وافراً، وتأتي اللُّغة العربيَّة في مُقدِّمة ذلك، وهذا يدلّ على أنَّ العربيَّة هي مِفتاح بقيَّة المعارف، فمن أراد منهم أنْ يتحصَّل على زاد معرفي

---

(1) **الشعر الأندلسي في عصر الطوائف**، هنري بيريس، ترجمة الطاهر أحمد مكي، ص231.

(2) لهذه الألقاب دلالة نصرانيَّة، فكلمة القبطورنه معناها بالإسبانيَّة: الرأس المدورة، يُنظر: **الشعر الأندلسي في عصر الطوائف**، هنري بيريس، ص232؛ و**التاريخ الأندلسي**، عبد الرحمن الحجِّي، ص164 وما بعدها.

(3) لبلة: قصبة بالأندلس، غرب مدينة قرطبة، وهي مدينة بريَّة بحريَّة، **معجم البلدان**، 5/ 10.

(4) **الذخيرة** لابن بسام، 1/ 1/ 170، و**مطمح الأنفس**، لابن خاقان، ص279.

وفير في شتَّى العُلوم، كالفقه، وعُلوم القرآن، والطِّب، والرياضيَّات، والفلسفة؛ عليه أنْ يمتلك ذلك المِفتاح، وهو الإلمام باللُّغة العربيَّة، ومن أولئك الأعلام الذين نبغوا في معارف شَتّى أساسها العربيَّة ابن خضر[1]، قالوا عنه: «كان في مُقدِّمة أعلام عَصْره في الفِقه، واللُّغة، والأدب، فكان فقيهاً مُتمكِّناً...، وكان حافظاً للُّغة أديباً، وكاتباً بليغاً، وله كذلك حظ من قرض الشِّعر»[2] ومنهم -أيضاً- مُصعب بن محمد الخشني[3] الذي «برع في العربيَّة، وتبوأ رياستها في عصره...، هذا مع مُشاركته في الآداب واللُّغات، وقرض الشِّعر، ولي الخطبة بجامع إشبيلية وقتاً»[4]، وبطبيعة الحال لا يتولَّى الإمامة والخطابة إلَّا من كان مُتمكِّناً من عُلوم العربيَّة والدِّين.

ومن الأعلام الذين برزوا في عُلوم العربيَّة، إلى جانب عدَّة معارف أُخرى، أبو علي الشلوبين[5] الذي نبغ في عُلوم العربيَّة، وكان إمامها بالمَشْرق والمَغْرب، وكان ذا معرفة بنقد الشِّعر[6].

ونجد من العُلماء من درس اللُّغة العربيَّة، ومن بعدها تفوَّق في علوم الطِّبِّ، ومن هؤلاء عبد اللَّه بن أحمد[7] الذي درس الحديث والعربيَّة، والأدب، ومن بعدها مال إلى علم الطِّب، وعني به، ومهر فيه[8].

---

(1) هو محمد بن علي بن خضر بن هارون الغسّاني، من أهل مالقة؛ يُعرف بابن عسكر يُنظر: **التكملة** لابن الأبار، 2/ 641؛ **والإحاطة**: 2/ 172، **وأعلام مالقة**، ص175.

(2) **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، محمد عبد الله عنان، 2/ 674 وفي كتاب **أعلام مالقة**، تحقيق عبد اللَّه الترغي حديث مُستفيض عن مكانة ابن عسكر العلميَّة، ص175.

(3) هو مصعب بن محمد بن مسعود الخشني، **التكملة** لابن الأبار رقم 1785.

(4) **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، محمد عبد الله عنان، 2/ 684.

(5) أبو علي الشَّلوْبين، هو عمر بن محمد الشَّلَوْبيني، أبو علي كان يُلقَّب بإمام النُّحاة بالأندلس، يُنظر ترجمته في: **المغرب في حُلَى المغرب**: 2/ 129، **ونفح الطيب**: 1/ 221، **ووفيات الأعيان**: 3/ 451، **والمعجم المفصّل في اللغويين العرب**: 1/ 506-507.

(6) **عصر المرابطين في المغرب والأندلس**، محمد عبد الله عنان: 2/ 686-687.

(7) المصدر نفسه، 2/ 714.

(8) هو محمد بن علي بن أحمد بن عبد الرحمن القرشي الزهري، من أهل إشبيلية توفِّي 623هـ، ينظر ترجمته في: **التكملة** رقم 1618.

هؤلاء ثُلَّة من العُلماء، وغيرهم كثير، الذين كانت اللُّغة العربيَّة سبيلهم إلى الارتقاء في سُلَّم المعارف بكل أنواعها، ويتعجَّب الغَيور على لُغته في هذا الزَّمان من أولئك الظَّانِّين باللُّغة العربيَّة ظنَّ السُّوء، مُعتقدين أنَّها ليست لُغة العِلْم والحضارة، وربَّما سُوء الظنَّ هذا يعود إلى كَوْنهم لم يعودوا إلى ذلك الموروث المَعْرفي الذي تركه عُلماء العروبة والإسلام في عُصور البهاءة، وفي أحوالهم هذه يصدق عليهم قول ابن بسام صاحب الذخيرة مُتعجِّباً من أحوال بلاده بعد أن عادت بُدُورُه أهِلّة، وأصبحت بحاره ثماداً[1] مُضْمحلَّة[2].

المبحث الأوَّل، المطلب الثاني: انتشار التعليم.

أدرك الأندلسيون بوحي من القُرآن الكريم بأنَّ العِلْم هو أساس البِناء المَعْرفي للإنسان، فلا تكتمل سعادة المرءِ في الدَّارين إلَّا بالعلم، فالتوجيه القُرآني، اقتباساً من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾[3] هو الذي جعلهم يُفكِّرون، بعد أنِ استقرَّت أوضاعهم في الأندلس، في إيجاد طرائق للتعليم، وكان المسجد هو المكان المُفضّل لتلقِّي مبادئ القراءة والكتابة، وحِفظ القُرآن الكريم، يقول ابن خلدون في هذا الشأن: «وأمَّا أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن الكريم من حيث هو، وهذا الذي يُراعونه في التعليم، إلَّا أنَّه لمَّا كان القُرآن أصل ذلك وأُسَّه ومنبع الدِّين والعِلْم؛ جعلوه أصلاً في التعليم، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط، بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشِّعر في الغالب والترسيل، وأخذهم بقوانين العربيَّة، وحِفظ وتجويد الخَط والكتاب»[4].

وهذه المُقرَّرات الدِّراسيَّة التي يتلقَّاها المُبتدئ من القرآن، وعُلوم العربيَّة، والخَط، وحِفظ الشِّعر؛ هي الأساس، ويتمّ ذلك في حَلقات الدَّرس التي تُعقد في المساجد، ولا تتقيَّد بزمن مُحدَّد، بل قد تتواصل اليوم كُلّه،

(1) الثماد: مفردها الثمد، وهو المكان يجتمع فيه قليل الماء، **المعجم الوسيط** مادة (ثمد).
(2) يُنظر: **الذخيرة** لابن بسام: 1/ 1/ 12.
(3) سورة فاطر، من الآية: 28.
(4) **مقدمة ابن خلدون**، ص689.

وعن ذلك يقول ابن عميرة المخزومي عن أحد شيوخه: «إنَّه كان يُجالسه ليل نهار، ولم يكن يخلو ساعة من مُذاكرته»[1]، وتقول المصادر الأندلسيَّة: إنَّه «كان اختلاف الطَّلبة إلى مجالس شيوخهم التي كانت تعقد في المساجد من بعد صَلَاة الصُّبح إلى صَلَاة العِشاء»[2].

ومن المُفيد الإشارة في هذا المَقَام إلى أنَّ من المترددين على هذه المجالس التي تُعْقَدُ في المساجد عدداً من عُلماء أُوروبا وطُلَّابها رَغبة منهم في دراسة اللُّغة العربيَّة وتراث اليونان الذي ترجمه العَرب[3].

وإلى جانب المساجد وحَلقات الدَّرس التي تعقد بِصُحونها؛ توجد -أيضًا- الكتاتيب والمَحَاضر، ونظراً إلى أهمِّيَّة هذه الأماكن التعليميَّة فقد اهتمّ الأندلسيون بإنشائها؛ حيث افتتحت منذ عَصْرها الأوَّل، وتواصل بناؤها في الحِقب التالية.

ومن أساليب نَشْر المعرفة بين الأندلسيين المَجَالس العِلْميَّة التي تُعقد في قُصور الحُكَّام، وفي بيوتات المشايخ، والفقهاء، والعُلَماء، وكان حُكَّام الأندلس حريصين على استقطاب العُلماء، وخاصَّة أولئك الذين لهم نُبوغ معرفي في عُلوم اللُّغة والأدب، ولا يكون طالب العلم مُتمكِّناً من عُلوم العربيَّة والدِّين إلَّا إذا تلقَّى تعليمه على شُيوخ ومُعلِّمين أكفَاء لهم دراية بأُصول اللُّغة والدِّين، وفي هذا الشأن قال ابن حيان الأندلسي ساخراً من أولئك الذين يدَّعون العِلْم من دون أنْ يكون لهم أشياخ:

أمُدَّعياً عِلْماً ولست بقارئ — كتاباً على شيخ به يسهل الحَزْنُ

وإنَّ الذي تبغيه دون مُعَلِّم — كَمُوقد مصباحٍ وليس له دُهْنُ[4]

(1) أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، حياته وآثاره، ص78.

(2) ابن حريق البلنسي، حياته وآثاره، ص18.

(3) يُنظر: أدب الرسائل في الأندلس، في القرن الخامس الهجري، ص62.

(4) نفح الطيب، المقري التلمساني، 2/ 568.

وقال أندلسي آخر مرغباً في تلقِّي العِلْم على مشايخ هذه الصِّناعة:

إذا رمـت الـعُـلـوم بـغـيـر شـيـخ ضللت عن الصِّراط المُستقيم

وتـلـتـبس الأُمـور عـلـيـك حتـى تصير أضلّ من توما الحكيـم[1]

والتبحُّر في عُلوم العربيَّة وآدابها يتطلَّب تلقِّي معارفها على عدد كبير من عُلمائها في أمدٍ طويل من السِّنين قد يصل أحياناً إلى أربعين سنة[2]، ومن الأفضل في هذا الصَّدد الإشارة إلى أنَّ في مجلَّة الهَدْي الإسلامي العَدَد الثَّامن بحثاً بعنوان مجالس العِلْم وألقاب العُلماء في الأندلس، وفيه حديث مُستفيض عن الأسباب التي جَعلت الأندلسيين مُبرزين في كافَّة المعارف، وخاصَّة عُلوم اللُّغة العربيَّة والدِّين.

المبحث الثَّـاني
مَنْزلة أرباب اللُّغة العربيَّة بين الحُكَّام والرَّعيَّة

المطلب الأوَّل: اللُّغة العربيَّة في قُصور الحُكَّام

في جميع عُصور الأندلس نجد لأرباب اللُّغة المُتمكِّنين من صَنعتها مَنْزلة رفيعة بين الحُكَّام وعوام الناس، فالحُكَّام في عُصور الأندلس كانوا يميلون إلى اللُّغة العربيَّة باعتبارها أمّ العُلوم، ويجمعون حَوْلهم الأُدباء والشُّعراء، ويجزلون لهم الصِّلات، وتجرى المُرتَّبات على من نَبَغَ في ميدان اللُّغة والأدب، بل هُناك من الحُكَّام من خصَّص يوماً من أيام الأُسبوع لا يُقابل فيه إلَّا شاعراً وأديباً.

وكذلك الحال بالنِّسبة لأولئك الذين يَمْهرون في كتابة الرسائل الدِّيوانيَّة، فقد كانت لهم مكانة خاصَّة، وحَظّ في القُلوب والعُيون، وكان أهل الأندلس كثيري الانتقاد لِصَاحب هذه الصَّنعة، لا يكادون يغفلون عن عَثراته لَحْظة، فإنْ

(1) **نفح الطيب**، 2/ 564.

(2) يُنظر: **أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، حياته وآثاره**، ص66.

كان ناقصاً عن درجات الكمال لم ينفعه جَاهه ولا مكانه من سُلطانه من تَسَلُّط الألْسن في المَحَافل، والطَّعن عليه وعلى صَاحبه، وبِمَا أنَّ كاتب الرسائل قريب من مجالس الحُكَّام؛ فلا يكون نَصرانيّاً، ولا يهوديّاً، وهذا دليل على أنَّ هؤلاء الصِّنف من الناس كانوا يُتقنون صَنعة الكتابة باللُّغة العربيَّة، إلَّا أنَّ الحُكَّام كانوا يتحاشونهم حِفاظاً على أسرار الدَّولة[1]، وإلى جانب ذلك فإنَّ هذه الحِرفة تحتاج إلى عُظماء الناس ووجوههم، ويعني ذلك أنَّ من شُروط تولِّي كتابة الرسائل أنْ يكون الكاتب مُلمّاً بأُصولها وهذا ما فعله المأمون بن ذي النون حاكم طليطلة عندما وصلته رسالة من حريز بن عكاشة[2]، فكتب إليه مُعلقاً: «وقد عهدناك مُنتقياً لأُمورك، نَقَّاداً لصغيرك وكبيرك، فكيف جاز عليك أمر هذا الكاتب الأبله الجِلْف، وأسندت إليه الكتب عنك دون أنْ تطّلع عليه، وقد عَلِمت أنَّ عُنوان الرجل كتابه، ورائد عَقله خطابه»[3]، وفي هذا التعليق ما يُشير إلى أنَّ الكاتب لم يُحسن اختيار الألفاظ المُعبِّرة عن المعنى المُراد إبلاغه في أحسن عِبارة، وكذلك ما يُشير إلى أنَّ قُرَّاء الرسائل من القُواد والأُمراء، وأصحاب المعالي على دراية كبيرة بأسرار اللُّغة ودقائق معانيها، إذاً فأين نحن من ذلك الزمن الغابر الذي اجتمعت فيه مَهَرة الكُتَّاب ونوابغ القُرَّاء.

وكان الأندلسيون في عَلاقاتهم الرسميَّة، والمُراسلات الإداريَّة لا يستخدمون إلَّا العربيَّة الفُصحى، وكبار رجالات الدَّولة يرون ذلك مسألة نَخْوة، كما يطلب من القُضاة والوزراء أنْ يكونوا مُتمكِّنين منها بِعُمق[4].

ومن الأمثلة التي تؤكِّد تَمكُّن رجالات الدَّولة من اللُّغة العربيَّة، وتَزَوُّدَهم

---

(1) يُنظر: **نفح الطيب**، 1/ 217ـ221.

(2) هو حريز بن حكم بن عكاشة، تولَّى مقاليد الأُمور في قلعة رباح التابعة لمدينة طليطلة توفِّي سنة 480هـ، يُنظر: **الحلة السِّيراء**، 2/ 176 وما بعدها.

(3) **نفح الطيب**، 3/ 560.

(4) يُنظر: **الشعر الأندلسي في عصر الطوائف**، هنري بيريس، تحقيق الطاهر أحمد مكي، ص28.

بزادٍ وفير منها؛ ما يُحكى عن الوزير ابن زيدون[1]؛ حيث إنَّه لما توفِّيت ابنته، وبعد الفراغ من دَفْنها، وقف للنَّاس عند مُنصرفهم من الجَنَازة ليتقبَّل تعازيهم، فقيل: «إنَّه ما أعاد في ذلك الوقت عِبارة قالها لأحدٍ»[2]، ومقام ابن زيدون رفيع بين النَّاس، فلا بدَّ أن يكون أعداد المُعزِّين الحاضرين يفوق ما نتصوَّر، وقد علَّق أحد مؤرخي الأدب على هذا الموقف، فقال: «وهذا من التوسُّع في العِبارة، والقُدرة على التَّفنُّن في أساليب الكلام»[3].

المطلب الثَّاني: مكانة اللُّغة العربيَّة بين عُموم النَّاس

جُلّ المصادر التي فيها حديث مُستفيض عن الثقافة الأندلسيَّة بكل أشكالها، لا فَرْق في ذلك بين أقوال المؤلفين العرب أو غيرهم من المُستشرقين؛ تؤكد أنَّ سُكان الأندلس بكل أجناسهم وأعراقهم ميّالون إلى اللُّغة العربيَّة، حيث إنَّ مُعظم العُلماء والفُقهاء، والأعيان ينتسبون إلى العرب[4] وانتشرت بين الأندلسيين العديد من المعارف والعُلوم، إلَّا أنَّ النحو عندهم في نِهاية عُلوم الطبقة، وكُلّ عالم في أيِّ علم لا يكون مُتمكِّناً من علم النحو، بحيث لا تخفى عليه الدقائق؛ فليس عندهم بمُستحقّ للتميز، ولا سالم من الازدراء[5].

كما تمتع الأندلسيون بذواكر قويَّة في الحِفظ والاهتمام بمُتون اللُّغة العربيَّة، وإعجاب بعض الدَّارسين بما لأهل الأندلس من مَقْدرة على الحِفظ؛ ذهب بهم القول: لو كانت الأندلس مكان العِراق، وفي جِهة من البادية ما ضاع حَرف من اللُّغة[6]، وهذا واحد من عُلماء اللُّغة القادمين من المشرق، وهو

(1) هو أحمد بن عبد اللَّه بن أحمد بن غالب بن زيدون المخزومي، توفِّي سنة 463هـ، يُنظر: ترجمته في **الذخيرة** لابن بسام، 1/ 2 / 336، و**قلائد العقيان**، ص 175، و**نفح الطيب**: 1/ صفحات متفرقة.

(2) **نفح الطيب**، 3/ 565.

(3) المصدر نفسه، 3/ 565.

(4) يُنظر: **تاريخ آداب العرب**، مصطفى صادق الرافعي، 3/ 259.

(5) يُنظر: **نفح الطيب**، 3/ 103.

(6) يُنظر: **تاريخ آداب العرب**، 3/ 313.

أبو علي القالي[1] يشهد بتفوُّق الأندلسيين في شَتَّى المعارف والفُنون، وخاصَّة عُلوم العربيَّة، فيقول إذا استعصى عليه الجواب من سائل يسأله: «إنَّ عِلْمي عِلْم رواية، وليس بِعِلْم دراية، فخذوا عنِّي ما نقلت»[2]، ونتيجة لعشق الأندلسيين للُّغة العربيَّة فإنَّ الفرد منهم إذا كتب أجاد، وإذا خطب سلب الألباب، وإذا تصدَّر المجلس عن كُلِّ مسألة أجاب إجابة صِدق لا مرية فيها ولا ارتياب.

ولا يختصُّ الإبداع اللُّغوي بفئة مُحدَّدة من المُجتمع، بل تَمكُّنهم من العربيَّة جعل الكثيرين منهم يقرضون الشِّعر، يُحسنون نَظْمه وإنشاده من جميع الطَّبقات: فلاحين، وتُجَّاراً، وصُنَّاعاً، ونساء، وتأكد هذا من خِلال قول الخطيب القزويني عن مدينة شلب[3]: «قَلَّ أنْ نرى من أهلها من لا يقول شعراً ولا يعاني الأدب، ولو مَرَرت بفلَّاح خلف فدَّانه، وسألته عن الشِّعر قرض من ساعته ما اقترحت عليه، وأيٍّ مَعْنى طلبت منه»[4].

وعِشْق الأندلسيين للُّغة العربيَّة جعلهم يتبحَّرون في عُلومها، ويُدقِّقون في عويص مسائلها، ومُرادهم من ذلك هو استنباط قواعد لغويَّة ربَّما غابت عن أذهان المَشَارقة، وهذا ما حُكِي عن ابن المناصف[5] النَّحوي الذي بَسَط القول في إحدى المسائل النَّحويَّة؛ بحيث تناولها في مائه وثلاثين وجهاً، وبلغ عدد كراريسها عشرين كرَّاساً، بل ربَّما سُئل العالم منهم عن المسألة التي يحتاج في جوابها إلى مُطالعة ونظر، ولكنَّه لم يَعُد في ذلك إلَّا إلى فكره، ولا تحتاج معه إلى زيادة[6]، وأعجب من ذلك ما حكاه صاحب النفح عن ابن

(1) هو إسماعيل بن القاسم البغدادي، صاحب كتاب **الأمالي**، يُنظر ترجمته في: **نفح الطيب**: 3/ 70.

(2) **الذخيرة**، لابن بسام، 1/ 1/ 15، و**نفح الطيب**، 3/ 155.

(3) شلب: بكسر الشين مدينة بغربي الأندلس، **معجم البلدان**، 3/ 357.

(4) **معجم البلدان**، 3/ 357-358.

(5) هو أبو إسحاق إبراهيم بن المناصف، من شيوخ العربيَّة وواحد زمانه، تولَّى قضاء دانية وغيرها من المُدن الأندلسيَّة، توفِّي سنة 627هـ. يُنظر: **المغرب في حلى المغرب** لابن سعيد: 1/ 106، و**نفح الطيب**: 4/ 141.

(6) **نفح الطيب**: 4/ 141.

دحية[1]؛ حيث قال: «وكان من أحفظ أهل زمانه باللُّغة حتى صار حُوشي اللُّغة عنده مُستعملاً غالباً...، ولا يحفظ الإنسان من اللُّغة حُوشيها إلَّا وذلك أضعاف أضعاف محفوظه من مُستعملها»[2]، ويقول الرافعي: «ولا يحفظ الإنسان حُوشي اللُّغة إلَّا وذلك زكاة محفوظه من مُستعملها»[3]. وأمَّا فيما يتعلَّق بأصحاب المِلل الأُخرى من نَصَارى ويهود؛ فقد كان حُبهم للُّغة العربيَّة يفوق كُل وصف، ولعلَّ فيما يرويه أصحاب السِّير والتاريخ ما يُشير إلى تمكُّن لُغة الضّاد من نُفوس هؤلاء الأغراب عن اللُّغة، ونجد في بعض التعابير ما يُشير إلى أنَّهم جميعاً، بغضِّ النَّظر عن مراتبهم الاجتماعيَّة، قد أتقنوا اللُّغة العربيَّة، ومن هؤلاء ألفونسو السَّادس[4] الذي أقام زمناً في طليطلة أيام الحِكم العربي لهذه المدينة «وكان للثقافة العربيَّة عنده منزلة تتمثَّل في الحاشية التي اتَّخذها...، وكان له كتاب يُحرِّرون الرسائل العربيَّة»[5].

وشاعت العربيَّة الفُصحى بين الإسبان حتى إنَّ المسيحيين منهم الذين كانوا يعيشون بين العرب يؤثرون استعمال لُغة العرب، وقد بلغ من نسيان هؤلاء المُستعربين لُغتهم وشَغَفهم بالعربيَّة أنَّهم كانوا يَنظِمون من الشِّعر العربي ما يفوق شِعر العَرَب أنفسهم[6]، ليس هذا فَحَسب بل تُطالعنا بعض المصادر الأندلسيَّة بأخبار تدلّ على انبهار النَّصَارى بلُغة العَرَب؛ حيث كَثُر استعمالهم لها، وتسَرّبت العديد من مُفرداتها إلى اللُّغة الإسبانيَّة حتى بلغت أكثر من سبعة

(1) هو أبو الخطاب ابن دحية، مجد الدِّين بن عمر بن الحسن بن علي، كان من أحفظ زمانه للُّغة، يُنظر: **نفح الطيب**: 2/ 99، **وفيات الأعيان**: 3/ 121.

(2) **نفح الطيب**: 2/ 99.

(3) **تاريخ آداب العرب**: 3/ 314.

(4) ألفونسو السادس أحد قادة الإسبان استولى على طليطلة سنة 478هـ/ 1085م، وفي عهده أصبحت المدينة المركز الذي انتشرت منه الثقافة العربيَّة واليهوديَّة إلى باقي نواحي إسبانيا وأُوروبَّا يُنظر: **نفح الطيب**: 4/ 463، **والتاريخ الأندلسي**، ص331، **وتاريخ الفكر الأندلسي**، ص536.

(5) **الإسلام في إسبانيا**، لطفي عبد البديع، ص168.

(6) يُنظر: **فصول في الأدب الأندلسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة**، حكمة الأوسي، ص40 **وتاريخ الفكر الأندلسي**، ص485.

عشر بالمائة من معجمها، إلى جانب وجود العديد من التراكيب، والتعابير اللُّغويَّة التي تُرجمت حرفيّاً عن العربيَّة، وتُعبِّر عن المعنى نفسه في الإسبانيَّة، إلى جانب وجود العديد من الأمثال الإسبانيَّة تُشبه في معناها أمثالاً بالعربيَّة الفُصْحى[1].

نعم، لقد شَهِد شاهد من أهل اللُّغة الإسبانيَّة بِصِحَّة ما أوردناه من خِلال المصادر بأنَّ اللُّغة العربيَّة تمكَّنت من اللِّسان الإسباني؛ حيث اعتنى بعض المُستشرقين من خِلال دراساتهم الأندلسيَّة، وخاصَّة فيما يتعلَّق بتأثير العربيَّة في اللُّغة الإسبانيَّة والبرتغاليَّة؛ فقاموا بوضع معاجم لُغويَّة تتبَّعوا فيها الكلمات الإسبانيَّة المُقترضة من اللُّغة العربيَّة، ومنهم من أكَّد بأنَّ اللُّغة الإسبانية وجدت نفسها مُضطرة إلى الأخذ من اللُّغة العربيَّة لتستطيع التعبير عن المفاهيم الجديدة التي أوجدتها الحضارة العربيَّة والإسلاميَّة في الأندلس[2].

وحُضور اللُّغة العربيَّة في الثقافة الإسبانيَّة لم يكن مُرتبطاً بوجود العَرَب والمسلمين في تلك الدِّيار، وعندما خرجوا منها انتهى كُلّ شيء؛ بل ظَلَّ الإسبان «يستعملون هذه اللُّغة زمناً طويلاً...، وظلوا يكتبون بلُغة العَرَب وقائعهم، ويتسمون بأسماء عربيَّة»[3].

ليس هذا فَحَسب بل «تشيع بين الإسبان اليوم أسماء عربيَّة صريحة، مثل: فاطمة، ونورية، وبكر، وحسن»[4].

ونستحضر هُنا بعض الأمثلة التي تدلّ على أنَّ اللُّغة العربيَّة قد بلغت من القُلوب مَبْلغاً عظيماً بحيث تَمكَّن الأندلسيون من توظيفها في العديد من المواقف الحياتيَّة، فهد أبو أمية ابن حمدون[5] يقف بباب الشلوبين، ويكتب له

---

(1) يُنظر أمثلة على ذلك في كتاب: **فصول في الأدب الأندلسي**، حكمة الأوسي، ص186 وما بعدها.

(2) يُنظر: **الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط غرناطة**، ص342.

(3) **تاريخ الفكر الأندلسي**، بالنثيا، ص488.

(4) **فصول في الأدب الأندلسي**، حكمة الأوسي، ص185.

(5) هكذا ورد اسمه في **نفح الطيب**: 4/ 9 من غير زيادة، ولم أعثر على ترجمته فيما اطَّلعت عليه من المصادر الأندلسيَّة.

ورقة لا تزيد عن قوله: «أبو أميَّة بالباب» ثم دفع بالورقة إلى خادم الشلوبين، فلما نظر إليها نَوَّنَ تاءَ أميّة[1]، ولم يزد عن ذلك، وأمر الخادم بدفع الورقة إلى صاحبها، فلما نظر فيها أبو أميَّة انصرف، علماً منه بأن صاحب الدَّار قد صرفه، ولم يرغب في لقائه[2].

والقارئ يدرك أنَّ أميَّة من الأسماء الممنوعة من الصَّرف، ولكن سُرعة البديهة والتمكُّن من اللُّغة جعلت ابن حمدون يُدرك المَقْصد من صَرْف الكلمة، وهذا يعني صَرْف صاحبها.

والموقف الآخر الذي يستحقّ الذِّكر؛ هو شُعور الأندلسي بالخَجل إذا قصَّر في جانب من جوانب اللُّغة، وخاصَّة إذا حدث ذلك في مجلس من مجالس العِلْم، ومن أولئك أبو بكر الإشبيلي[3] الذي أقسم أنْ يُقيِّد رجليه بِقَيْد من حديد، ولا ينزعه حتى يحفظ كتاب الغريب المُصنَّف في اللُّغة، وعندما دخلت عليه أمُّه وجدته مُقيَّداً بقيد من حديد ارتاعت، فقال:

ريــعــت عــجــوزي أن رأتــنــي لابــســاً
حــلــقَ الــحــديــد ومِــثْــلُ ذاك يَــرُوعُ

قــالــت: جُـنـنـت؟ فـقـلـت: بـل هـي هـمّـة
هــي عــنــصــرُ الـعــلــيــاء والــيــنــبــوعُ[4]

ولا بدَّ في ختام هذا المبحث من أنْ نستحضر قول عنان الذي يؤكد أنَّ شدَّة إعجاب الأندلسيين باللُّغة العربيَّة له دواعٍ وأسباب من بينها أنَّ المُتمكِّنين

(1) يعني: أنَّ أميّة اسم ممنوع من الصَّرف؛ أي: التنوين للعَلَميَّة والتأنيث اللَّفظي، فضبط الكلمة هكذا: أبو أميّةٍ.
(2) يُنظر: **نفح الطيب**: 4/ 9.
(3) هو أبو بكر محمد بن أحمد الأنصاري الإشبيلي المعروف بالأبيض، كان شاعراً وشَّاحاً، أطاح دمه الزبير أمير قرطبة، يُنظر ترجمته في: **نفح الطيب** 3 صفحات متفرقة، 4/ 489.
(4) **نفح الطيب**: 3/ 489.

من عُلوم العربيَّة هُم وحدهم الذين يحظون بتعليم أبناء الأُمراء وحكَّام الدَّولة وأصحاب الثراء، ومن خِلال هذه الوظيفة نال العديد منهم جاهاً ودنيا عريضة[1].

المبحث الثالث
مؤلَّفات الأندلسيين في علوم العربيَّة

المطلب الأوَّل: كتب النحو

النُّبوغ في مجال اللُّغة العربيَّة دفع عُلماء الأندلس إلى التأليف في عُلوم النحو لكي تضبط قواعد اللُّغة، ويتيسَّر فَهم تراكيبها، وقد أسهمت هذه المؤلفات في تحبيب اللُّغة العربيَّة لكلِّ الطبقات الاجتماعيَّة، وخاصَّة بين أوساط المُتعلِّمين، ولم يترك أعلام اللُّغة فرعاً من فروع النَّحو أو ما يتعلَّق به إلَّا وكان لهم فيه كتاب. وقد وضعوا شُروطاً سبعةً لكُلٍّ من يرغب في الولوج إلى عالم التأليف «وهي: إمَّا شيء لم يسبق إليه فيخترعة، أو شيء ناقص يتمّه، أو شيء مُستغلق يشرحه، أو شيء طويل يختصره دون أنْ يُخِلَّ بشيء من معانيه، أو شيء مُتفرق يجمعه، أو شيء مُختلط يُرتِّبه، أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه»[2]، ويفتخر الأندلسيون بكَثرة التآليف في شَتَّى المعارف والعُلوم، وخاصَّة اللُّغة والأدب بحيث لو «طلب مثلها بفارس، والأهواز، وديار مضر، وديار ربيعة، واليمن، والشام أعوز وجود ذلك»[3].

وتذكر المصادر الأندلسيَّة العديد من أعلام النحو الذين أسهموا في تأليف كتب، أو شُروح نحويَّة، ومن هؤلاء الأعلام ابن خروف[4]، وابن

---

(1) يُنظر: **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، محمد عبد الله عنان، ص657 القسم الثاني.

(2) **نفح الطيب**: 3/ 176.

(3) نفسه: 3/ 177، والبلدان، والمدائن، والقبائل المذكورة كلها في الشرق.

(4) هو أبو الحسن على بن محمد بن يوسف بن خروف النحوي، يُنظر ترجمته في: **أعلام مالقة**، ص313، وفوات **الوفيات**: 3/ 84، ونفح **الطيب**: 3/ 455، **والمعجم المفصل في اللغويين العرب**: 1/ 484-485.

عصفور الإشبيلي[1]، وأبو علي الشّلوْبين، وابن السّيد[2]، وابن الطَّراوة[3]، وابن لُب[4]، وابن مالك[5] صاحب الألفية التي تُعتبر من أهمّ مصادر النحو العربي.

وكُلّ هؤلاء الأعلام ذاعت شُهرتهم بين أرباب اللُّغة في كُلّ زمان، ولهم شُهرة في النَّحو وتصنيف قواعد اللُّغة والصَّرف، والتوسُّع في مسائلها، والبحث في دقائقها، ومن ذلك ما قاله أحد الأندلسيين في حُروف الزيادة في الأفعال:

سألت الحُروف الزائدات عن اسمها

فقالت، ولم تبخل، أمان وتسهيل[6]

وقال المقري صاحب النفح عن حُروف الزيادة: قد كنت جمعت فيها نحو مائة ضابط، وإنْ دَلَّ هذا على شيء، فإنّما يدلّ على سَعة التبحُّر في

---

(1) هو علي بن عصفور أبو الحسن، ولد بإشبيلية 597هـ ومات بتونس 669هـ، له العديد من المؤلفات في اللُّغة، وقيل في مدحه:

نقل النحو إلينا الدؤلي ... عن أمير المؤمنين البَطَلِ

بدأ النحو عليٌّ وكذا ... ختم النحو ابنُ عصفورٍ علي

يُنظر ترجمته في كتاب: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، لأحمد بابا التنبكتي، ص335، و**نفح الطيب**: 1/ 185، و**فوات الوفيات**: 3/ 109، و**المعجم المفصل في اللغويين العرب**: 1/ 473.

(2) هو محمد عبد اللَّه بن السّيد البطليوسي، من مدينة شلب، ترجمته في **المغرب في حُلَى المغرب**: 1/ 385، و**نفح الطيب**: 1/ 185-643 وما بعدها.

(3) هو أبو الحسن سليمان محمد بن الطراوة المالقي النحوي، من مدينة المريَّة، له آراء في النَّحو تفرَّد بها، وأخذ عنه بعض أئمة النحو في الأندلس، لكن عامَّة النحويين لم يكونوا معه على وفاق؛ لسبب تلك الآراء، يُنظر ترجمته في: **المغرب في حُلَى المغرب**: 2/ 208، و**نفح الطيب**: 3 صفحات مُتفرِّقة، و**فوات الوفيات**: 2/ 79-80، و**المعجم المفصل في اللغويين العرب**: 1/ 279-280.

(4) هو فرج بن قاسم بن أحمد بن لُب التغلبي الأندلسي الغرناطي، ترجمته في **نيل الابتهاج**، ص357، و**الإحاطة**: 4/ 253.

(5) هو أبو عبد الله جمال الدِّين محمد بن عبد اللَّه بن مالك الجيَّاني، يُنظر ترجمته بالتفصيل في: **نفح الطيب**: 2/ 222 وما بعدها، و**الوافي بالوفيات**: 3/ 359.

(6) **نفح الطيب**: 3/ 455.

عُلوم العربيَّة، وخاصَّة نحوها، وفي موضع آخر من كتاب النفح بلغ عدد ضوابط حُروف الزيادة مائة وأربعة وثلاثين تركيباً[1].

ولغير المسلمين في بلاد الأندلس العديد من المؤلفات التي فيها ما يُشير إلى أنَّ هؤلاء المؤلفين من اليهود والنَّصارى قد استفادوا كثيراً مِمَّا كتبه أهل الأندلس في اللُّغة والأدب؛ حيث نسجوا على منوالهم كتباً تمسُّ اللُّغة العربيَّة بشكل أو آخر، ومن هذه المؤلفات كتاب اسمه **المِفتاح** ألفه ليفي بن التيَّان، في النحو العِبري إلَّا أنَّه كتب باللُّغة العربيَّة[2]، ومن أشهر الكتب العبريَّة التي أُلفت باللُّغة العربيَّة كتاب **دلالة الحائرين** ألَّفه موسى بن ميمون القرطبي، ومُعظم الآراء التي يحويها الكتاب أصلها عربي، ثم ترجمه إلى العِبريَّة، واللَّاتينيَّة، ولُغات أُوروبيَّة أُخرى[3]، كما ألَّف بدور ألفونسو، وهو يهودي من مدينة وشقة[4]، كان اسمه موسى بن سِفَرْدي؛ ألَّف كتاباً باللُّغة العربيَّة، عُنوانه: **تعليم رجال الدِّين** ثم ترجمه بنفسه إلى اللَّاتينيَّة، وفي الكتاب يورد المؤلف ثلاثاً وثلاثين أُقصوصة شرقيَّة.

المبحث الثَّالث: المطلب الثَّاني: كتب المجاميع الأدبيَّة

حِرصاً من الأندلسيين على حِفظ موروثهم الثقافي، وخاصَّة فيما يتعلَّق باللُّغة والأدب والتاريخ فقد شرعوا في تأليف كتب المجاميع التي تتَّسم بشموليَّة المعرفة.

كُلّ ذلك بسبب خوفهم من ضَياع ذلك الموروث بعد أنْ ضيَّق عليهم النَّصارى، إلى جانب إهمال المَشَارقة وبعض الأندلسيين ذلك الموروث، وقلَّلوا من شأنه، هذا ما أكَّده ابن بسام في مُقدِّمة كتابه الذخيرة؛ حيث قال: «وأخذت نفسي بجمع ما وجدت من حَسَنات دهري، وتتبُّع محاسن أهل بلدي

---

(1) يُنظر ذلك بالتفصيل في: **نفح الطيب**: 3/ 455 وما بعدها.

(2) يُنظر: **تاريخ الفكر الأندلسي**، **بالنثيا**، ص498.

(3) المصدر نفسه، ص502.

(4) وشقة: بلدة بالأندلس، ينتسب إليها طائفة من أهل العلم، **معجم البلدان**: 5/ 377.

وعصري، غيرة لهذا الأُفق الغريب أنْ تعود بُدُورُه أهلّة، وتُصبح بحاره ثماداً مُضْمحلَّة، مع كثرة أدبائه، ووفور عُلمائه»[1] ثم قال أيضاً: «لأنَّ أهل هذه الجزيرة - مذ كانوا - رؤساء خطابة، ورؤوس شِعر وكتابة»[2].

ومن كُتب المُنتخبات التي رصدت أفانين المعارف الأدبيَّة التي يجد فيها كُلّ قارئ مُتعشِّق للُّغة مُبتغاه، من حُلَى الألفاظ، وجمال النظم الرائق المُرتاض؛ كتاب الذخيرة لمؤلِّفه ابن بسام الشنتريني بأقسامه الأربعة، ومُجلَّداته الثمانية، ففي هذا الكتاب يجد القارئ مُتعة أدبيَّة، ولُغويَّة، وبلاغيَّة، ونقديَّة تؤكِّد صدق ما ارتآه مؤلفه عندما قال في افتتاحيَّة كتابه: «وقد كتبت لأرباب هذا الشأن "المنظوم والمنثور" من أهل الوقت والزمان محاسن تبهر الألباب، وتسحر الشُّعراء والكتاب»[3].

كما يجد القارئ بين دفَّتي هذا المجموع إشارات لُغوية تدلّ على حُسن الاختيارات الشِّعريَّة النثريَّة لصاحب الكتاب، ومَقْدرته على استنباط قواعد اللُّغة العربيَّة، وتحليل مكنوناتها، والتعليق عليها بما يُفيد القارئ، وبعد نحو عشرين سنة من تأليف كتاب الذخيرة ألف ابن خاقان[4] كتابه القلائد، وهو كتاب يحوي فوائد كثيرة[5]. وقد عَقَد المُستشرق الهولندي آن دوزي مُقارنة بين كتابي الذخيرة والقلائد، وبيّن محاسن كُل كتاب من حيث الأُسلوب، والصِّياغة اللَّفظيَّة، والعِبارة الجزلة الرَّنانة ذات الإيقاع الجميل[6].

وقال ابن عاشور مُحقِّق القلائد: «على أنَّه جمُّ الفوائد لُغة وأدباً»[7]،

(1) **الذخيرة**، لابن بسام، 1/ 1/ 12.
(2) المصدر نفسه، 1/ 1/ 14.
(3) المصدر نفسه، 1/ 1/ 12.
(4) ابن خاقان هو أبو نصر الفتح محمد بن عبيد اللَّه القيسي، توفِّي قتيلاً، بمراكش سنة 528هـ، يُنظر: **نفح الطيب**: 1/ صفحات مُتعدِّدة، و**تاريخ الفكر الأندلسي**، ص297، ووردت ترجمة مفصَّلة في مُقدِّمة مُحقِّق كتابه **القلائد** محمد الطاهر بن عاشور.
(5) يُنظر: **تاريخ الفكر الأندلسي**، ص295.
(6) يُنظر: المصدر نفسه، ص295.
(7) **قلائد العقيان**، لابن خاقان، صحَّحه وحقَّقه وعلَّق عليه محمد الطاهر بن عاشور، ص17.

وفي المُقدِّمة التي كتبها مؤلف الكتاب بيان عن أهمِّيَّة الأدب؛ حيث قال: «فإنَّ الأدب أجمل ما التحفته الهمَّة، وعرفته هذه الأُمَّة، فإنَّه مُطلق اللِّسان من عِقال، ومنطق الإنسان بصواب المَقَال»[1]، وإلى جانب ما في الكتاب من فُنون المنظوم في أغراض شَتَّى، يجد القارئ ألواناً من بدائع المنثور التي صِيغت في عِبارات تجمع بين الرِّقة والجَزالة ومدارستها تشحذ الأذهان بأفانين البيان.

ومن الكُتب الأُخرى كتاب **نفح الطيب** للمقَّري التِّلمساني، الذي فيه من كلِّ فنٍّ من فنون اللُّغة شواهد وأعاريب تهول الدَّارسَ وتشحذ ذهنه وتدفعه إلى مُحاولة فَهم تلك الطرائق العجيبة التي مكَّنت مؤلفه من جمع مادته، ومَقْدرته على تصنيفها في أبواب وفُصول تُشوِّق القارئ إلى التنقيب عن كوامنها، واكتشاف غوامضها، والذي تنبغي الإشارة إليه في هذا الجانب هو إذكاء هِمَّة البحاث، وخاصة ذوي الاهتمام باللُّغة العربيَّة؛ بأنْ يعملوا على دراسة هذا المجموع دراسة مُعمَّقة من أجل إعادة تبويب ما فيه من قواعد النَّحو، وإبراز آراء العُلماء في هذا الشأن، إلى جانب استنباط شواهد نحوية وبلاغيَّة تكون عِوضاً عن تلك الشواهد التي تَكرَّر ذكرها، وربَّما مجَّتها الأسماع من كَثرة الترداد، وصدق ابن بسّام إذ قال: «إنَّ كُلّ مردود ثقيل، وكُلّ مُتكرِّر مَمْلول»[2].

ولا نَنْسى في هذا المقام كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي[3]، وهو من أقدم الكُتب الأندلسيَّة في الأخبار والنوادر في بلاد الأندلس، ومن فوائد الكتاب أنَّه جمع بين دفَّتيه اختيارات من كُتب المَشارقة، وشيئاً مِمَّا كان للأندلسيين من أشعار وأخبار، وقد حدَّد ابن عبد ربه منهجه في تأليف كتابه؛ حيث قال: «وقد ألَّفت هذا الكتاب، وتخيَّرت جواهره من مُتَخيَّر جواهر

(1) **القلائد**، ص26.

(2) **الذخيرة**، لابن بسّام، 1/ 1/ 13.

(3) هو أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حدير بن سالم، ولد بقرطبة سنة 246هـ يُنظر: **معجم الأدباء**، 4/ 222، و**وفيات الأعيان**، 1/ 110، ومقدمة كتاب **العقد الفريد**.

الآداب، ومحصول جوامع البيان»[1]، وقد تعمّد التدقيق في الاختيار؛ لأنَّه يُدرك تمام الإدراك أنَّ اختيار الكلام أصعب من تأليفه، وقد مثَّل لذلك بشاهد شِعري، وهو:

قد عرفناك باختيارك إذ كا ن دليلاً على اللبيب اختيارهْ

وقول أفلاطون: «عُقول الناس مُدوَّنة في أطراف أقلامهم، وظاهر في حسن اختيارهم»[2].

وفي كتاب الياقوتة نجد العديد من الموضوعات التى تتناول الأدب والبلاغة، والأمثال، وفي كتاب الزُّمرُّدة الثانية يجد القارئ نماذج من موضوعات تخصُّ الشِّعر، وكُلّ ما يتعلَّق به من أغراض وفضائل.

وممَّا لا شكّ فيه أنَّ هذه القضايا الأدبيَّة من منظوم ومنثور ترتبط ارتباطاً مُباشراً باللُّغة العربيَّة، وهذا يدل على أنَّ الأندلسيين مُنذ عهودهم المُبكرة كانت اللُّغة وما يتعلَّق بها شغلهم الشاغل.

الخاتمة:

من خِلال ما تمَّ عَرْضه في المباحث السَّابقة؛ تبيَّن الآتي:

1 - أنَّه بالرَّغم من ابتعاد الفاتحين عن منابع الفَصْحى في بلاد الشرق، واختلاطهم بشُعوب لا صِلَة لها بالعربيَّة؛ إلَّا أنَّهم حافظوا على هُويتهم العربيَّة والإسلاميَّة، وعملوا من جانبهم، منذ أنْ وطئت أقدامهم تلك البلاد على نَشْر اللُّغة والدِّين الإسلامي.

2 - إقبال النَّصارى وغيرهم من سكَّان تلك البلاد أو المُجاورين لها على تعلُّم اللُّغة العربيَّة بعد أنْ أدركوا أنَّ لُغة الفاتحين لُغة عِلْم وحضارة بما استوعبته من معارف في شتى العُلوم، ومنها عُلوم وآداب الرُّومان،

---

(1) **العقد الفريد**، 1/ 20.

(2) المصدر نفسه، 1/ 20.

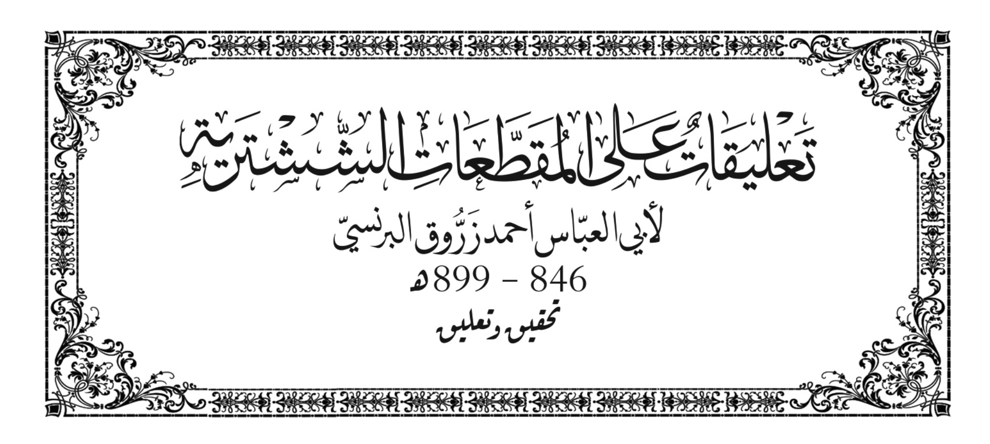
واليونان من خِلال الترجمة، بالإضافة إلى ما أنتجه عُلماء المسلمين في ميادين المعرفة.

3 - أنَّ اللُّغة العربيَّة قادرة على استيعاب كُلّ المعارف، ولديها من المُفردات ما يُعبِّر عن كلّ علوم الدُّنيا، مهما تنوَّعت، لا فرق في ذلك بين طبِّها، وعمارتها، وفلسفتها، وآدابها، والقُصور عن ذلك إنَّما يعود في الأساس إلى أرباب اللُّغة أنفسهم الذين زعموا بغير عِلْم أو عن قصور في الفَهم أنَّ لُغتهم لا تواكب مطالب العَصْر، هذا ما يدَّعيه بعض المعاصرين، وأمّا أولئك الأعلام الشوامخ فقد أثبتوا من خِلال ما تركوه من نِتاج فِكري خِلاف هذا الادِّعاء الباطل، ومن أجل الإحاطة بكل ما في اللُّغة من دقائق وأسرار؛ تنقل العديد منهم بين حَلقات الدَّرس؛ من قرطبة وإشبيلية إلى بلاد الشام والعراق، مُروراً بمصر والمدينة ومكَّة المُكرمَّة، ومنهم من تواصلت سياحته العِلْميَّة أكثر من عشرين سنة، كُلّ ذلك بهدف سبر أغوار اللُّغة، والإلمام بكل ما فيها من محاسن.

4 - تأثير اللُّغة العربية في اللُّغة اللَّاتينيَّة كان قويّاً بحيث إنَّنا نجد لها حُضوراً فاعلاً في اللُّغة الإسبانيَّة إلى زمننا الحالي، هذا ما أكَّده العديد من المُستشرقين الإسبان الذين وضعوا معاجم لُغويَّة تتضمَّن نِسبة عالية من المُفردات العربيَّة التي ما تزال مُستعملة عند الإسبان في تعاملاتهم اليوميَّة، وفي آدابهم بالرَّغم من خُروج العرب والمسلمين من تلك الدِّيار منذ أزمان.

5 - إنَّ المؤلفات التي تركها الأندلسيون في مُختلف العُلوم الفلسفيَّة، والطِّبيَّة، والفلكيَّة، والجغرافيَّة، والرياضيَّة، بالإضافة إلى عُلوم الأدب واللُّغة والفنون لم تكد تستعير من اللُّغات الأُخرى شيئاً، بل صِيغت كُلّها في أساليب جَزلة لكنها تَسْحر الألباب، وهذا يؤكد أنَّ اللُّغة العربيَّة قادرة على مواكبة التطوُّر الحضاري شريطة أنْ يمتلك زمامها ذو لِسان عربيّ، له عقل متوقِّد، وقلم سيَّال.

6 - هذا البحث المُيسَّر يُحفِّز أذهان الباحثين إلى وجوب تَطَلُّب الأسرار التي جعلت من اللُّغة العربيَّة رائدة في كُلّ المجالات المَعْرفيَّة بحيث أقبل على تعلُّمها كبار القوم وصِغارهم من نَصَارى ويهود، لا فرق في ذلك بين أحبار، وقساوسة، ورهبان، وقادة، وسياسيين، ورعيَّة، ومن خِلالها توصَّل العديد منهم إلى اعتلاء أرقى المَنَاصب حتى داخل الدَّولة الإسلاميَّة في الأندلس، وبها نظموا الأشعار، وكتبوا الأقاصيص، وألَّفوا الأسفار.



تعليقات على المقطعات الششترية

لأبي العبّاس أحمد زرّوق البرنسيّ

846 - 899هـ

تحقيق وتعليق

أ.د. عبد الله محمّد الزيّات

جامعة طرابلس - ليبيا

الحمد للَّه ربّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على محمد خَاتم الأنبياء والمُرسلين، وسيِّد المُصطفين والمُتَّقين؛ صلَّى اللَّه عليه وسلم. وبعد:

فالمُقطَّعات مُفردها مقطعة، وهي: المجموعة من أنصاف الأبيات، أو الأبيات الشِّعريَّة ذات معنى مُحدَّد أو وزن خاصّ، وفي النقد العربي القديم كانت توجد القطعة، وهي ما نقص عن التسعة أو السبعة أبيات من الشِّعر[1]، لأنَّ ما زاد على ذلك يُسمَّى قصيدة وما نقص عن الثلاثة أبيات يُسمَّى نتفة أو بيتاً يتيماً.

وقد فرَّق حازم القرطاجني بين المُقصِّدين من الشُّعراء؛ أي: الذين يقولون القصيدة دُفعة واحدة وفي معانٍ مُتعدِّدة، رابطين بينها، مُستطردين من معنى إلى آخر في سَبْك جيد وأُسلوب مُتناغم، والمُقطِّعين منهم، وهُم الذين يقولون القصيدة القصيرة أو الأبيات في مَعْنى واحد؛ أي: قطعاً قطعاً[2]،

(1) انظر: **العمدة**، لابن رشيق، تحقيق محمد محيي الدِّين عبد الحميد، ط4، دار الجيل، بيروت، 1972، 1/ 188.

(2) انظر: **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق وتقديم محمد الحبيب ابن الخوجة، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، ص323-324.

وربَّما كان لهذا الذي يُشير إليه عَلاقة بما أطلق على ديوانه الذي قام على تحقيقه ابن الخوجة بعُنوان: «قصائد ومُقطَّعات حازم القرطاجني»[1].

وقبل القرطاجني نجد في العُمدة المُصطلح قطعة ومقاطيع ومقاطع[2] وهي كُلَّها لا تتنافى مع المُقطَّعة التي تعني مجموعة من الأبيات، أو أنصاف الأبيات، أو وحدة شِعريَّة لا تقوم على وحدة البيت والقافية[3]، كما هو الشَّأن في الأنواع الشِّعريَّة المُستحدثة في الشِّعر العربي مثل: الدوبيت، والكان كان، والقوما، والموشَّحات، ثم الأزجال، وهذه الأخيرة هي التي تعنينا بالدَّرجة الأُولى؛ لأنَّ هذه المُقطَّعات زجلية، وقد سُمِّيت الموشحات والزجل في بعض اللُّغات اللَّاتينيَّة الجديدة poesía estrófica. الشِّعر المُقطعي.

والزجل فن شِعري ظهر في الأندلس تالياً للفن الشِّعري الشَّعبي الآخر وهو الموشَّحات، وقد كان من أبرز عناصر التجديد في هذا الشِّعر الشعبي (الموشَّحات أو الزجل) استعمال وحدة شِعريَّة غير البيت تستقل بالوزن والقافية عن أجزاء أُخرى، أو وحدات أُخرى، مع اتِّفاقها مع بعض الوحدات -أيضاً- في الوزن والقافية أو في أحدهما، في الوقت الذي تتنوَّع فيه القافية داخل كُلّ وحدة.

كما كان من أبرز مظاهر التجديد في الشِّعر الشَّعبي في الأندلس استعمال اللَّهجة العامِّية الموجودة في زمن ذلك الفن الشعبي بشقَّيه، غير أنَّ اللَّهجة كانت أكثر شُيوعاً في الزجل منها في الموشَّحات، بل إنَّ الزجل لا يُعد زجلاً حتى يكون في اللَّهجة العامِّية؛ أي: تكون الكلمات دون إعراب؛ لأنَّ الإعراب فيه لحن كما قال عنه الشاعر الكبير في هذا الفن ابن قزمان:

(1) الدار التونسية للنَّشر، 1972.

(2) انظر: **العمدة**، 1/ 188، وينقل ابن رشيق أنَّ الجوهري كان يُسمِّي نوعاً من الشِّعر وهو المقطوعات القصيرة: الشِّعر المُقطَّع، **العمدة**، 1/ 185.

(3) انظر: **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، لمجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان، 1979، ص208.

«أقبح ما يكون في الزجل وأثقل من إقبال الأجل»[1]، بل إنَّ الإعراب في الزجل أقبح من اللَّحن في الكلام العربي الفصيح «وليس اللَّحن في الكلام المعرب القصيد أو الموشَّح بأقبح من الإعراب في الزجل»[2].

واللَّهجة في الأندلس كانت عربيَّة عاميَّة أو في بعض الأحيان بها بعض الأعجمي، وقد كان الششتري من بين من برزوا في هذا الفن؛ أي: الزجل، وقد وظَّفه في الشِّعر الصُّوفي كثيراً كما وظَّف سَلَفه ابن عربي الموشَّحات في التصوُّف أيضاً، وللششتري ديوان أكثره في هذه الطريقة كما أنَّ له أزجالاً أُخرى كثيرة غير ما في الديوان، أوصلها أحمد زروق إلى أكثر من سبعين مُقطَّعة[3]، ومن بين هذه الأزجال المُقطَّعات هذه التي قام الصُّوفي أحمد زروق على شرحها أو التعليق عليها في هذه الرسالة، وهي أربع مُقطَّعات.

وَرَغم الدِّراسات العديدة التي قامت على أزجال وموشَّحات الششتري[4] فإنَّ هذه المُقطَّعات موضوع الشَّرح، وهو هذا الكُتيِّب، لم تر النور من قبل ولم يعرف هذا الكُتيِّب أو الرسالة إلا مشاراً إليها في كُتب الفهارس وتراجم الرجال.

وأبو الحسن الششتري شخصيَّة معروفة في مِيدان التصوُّف والزجل أندلسي الأصل والنشأة، مَشرقي الهجرة والوفاة، وقد كانت طرابلس من مَحطَّات هجرته إلى الشرق؛ حيث أقام فيها مُدَّة شهدت ميلاد بعض إنتاجه لعلّ المُقطَّعات المشروحة في هذه الرِّسالة من بين ما شهدته هذه المُدَّة التي عاشها في طرابلس، ومعلوم أنَّ الشيخ أحمد زروق عرف طرابلس وعاش

---

(1) **ديوان ابن قزمان لغة ونصّاً وعروضاً**، ف. كرينتي، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1980، ص2.

(2) السابق، ص3.

(3) انظر: الورقة 7ب.

(4) مثل **ديوان أبي الحسن الششتري**، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، ط1، دار المعارف، الإسكندريَّة، 1960، وكتاب المُستعرب فيديريكو كرينتي القرطبي Fedirco Correiente de Córdoba: Poesía estrófica atribuia al místico granadino Assustarí,sigloXIII d.C., Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1988.

قريباً منها في مدينة مِصراتة فترة مُهمَّة من حياته؛ حيث احتضنته هذه المدينة حيّاً وضمَّت رفاته بعد وفاته، لكن معرفة زروق لطرابلس ومِصراتة كانت بعد معرفة الششتري لطرابلس بحوالى قرنين من الزمان.

التعريف بالمؤلف والمخطوط:

وقد كفانا الشيخ أحمد زروق التعريف بالشيخ أبي الحسن الششتري؛ صاحب النَّص المُعلَّق عليه؛ إذ خصَّص فصلاً في التقديم لشرحه للتعريف بالشيخ أبي الحسن؛ أمَّا الشيخ أحمد زروق واضع هذا التعليق فهو: أحمد ابن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي: عالم، فقيه، مُحدِّث، صوفي، له رحلة شرقاً وغرباً، ولد بفاس عام 846هـ، وتوفِّي والداه في الأُسبوع الأوَّل من ولادته، فربي في حِجْر جَدَّته التي كفلته حتى بلغ عشر سنين، وحَفِظ القُرآن، وترقَّى في سُلَّم طلب العِلْم آخذاً عن مشائخ عصره بالمغرب من أمثال علي السَّطي، وعبد اللَّه الفخَّار، والقوري، والزرهوني والمجاصي، وعبد الرحمن المجدولي، والثعالبي، وإبراهيم التازي، والمشذالي، وحلولو، والسراج الصغير، والرصاع، والإمام السنوسي، وابن زكري، وبالمشرق بمصر والمدينة من أمثال: النور السنهوري، والحافظ الدميري، والسخاوي، وأبي العباس الحضرمي[1]، وممَّا قاله فيه مُعاصره ابن غازي: «صاحبنا الأود، الخُلاصة، الصفي، الفقيه، المُحدِّث، الفقير، الصُّوفي، البرنسي، الشهير بزروق»[2].

وقد أخذ العِلْم عنه جماعة مثل: الشمس اللَّقاني، ومحمد بن عبد الرحمن الحطاب، وغيرهما، وله رحلة، وحجَّ عدة مرات، واستقرَّ في مدينة مِصراته، وتوفِّي هناك عام 899هـ[3].

---

(1) انظر: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، لأحمد بابا التنبكتي، ص130-131.
(2) **فهرس ابن غازي**، تحقيق محمد الزاهي، دار بوسلامة، تونس، ص126.
(3) انظر: **نيل الابتهاج**، ص132 و**الأعلام**، للزركلي، 1/ ص91.

ترك الشيخ زروق مؤلَّفات عديدة، ذكر له مُترجموه والمُهتمُّون بدراسته ما نيف على الثمانين عنواناً[1]، يُلاحظ أنَّ كثيراً منها هو شرح لكتب السابقين؛ فقد أغرم زروق بشرح كتب سابقيه، مثل حكم ابن عطاء اللَّه التي عمل عليها شروحاً عديدة، وأُرجوزة القرطبي التي شرحها مَرَّتين[2]، وأغرم خاصَّة بشرح الأعمال الأدبيَّة ذات الطابع الزهدي الصُّوفي مثل رائيَّة الشريشي، وآثار الششتري من هذا النوع مثل المُقطَّعات التي قام على التعليق عليها هذه الرسالة، ونونيَّته التي مطلعها: (طويل)

أرى طـالـبـاً مـنـا الـزيـادة لا الـحـسـنـى

بـفـكـر رمـى سـهـمـاً فـعـدّى بـه عَـدْنـا[3]

التي وصفها المقري بأنَّها: «طويلة مَشْهورة بالشرق والغرب، وقد شرحها شيخ شيوخ شيوخنا العارف باللَّه تعالى سيدي أحمد زروق نفعنا الله تعالى ببركاته»[4].

ومِمَّن نسب شرح المُقطَّعات إلى زروق أحمد بن القاضي[5] وأحمد بابا التنبكتي[6]، وغيرهما.

وقد قمنا بتحقيق هذه الرِّسالة من خِلال أصل مجموع مخطوط موجود بمكتبة مركز الوثائق والمخطوطات بمدينة طرابلس يحمل الرقم[7] 849 وهو من ضِمن مجموعة مكتبة الأوقاف، بمقاس 15 × 20 يشمل عدة كُتب ورسائل مثل:

---

(1) انظر: **أحمد زروق والزروقيَّة**، علي فهمي خشيم، ط3، دار المدار الإسلامي، بيروت، سبتمبر 2002، ص93-140.

(2) انظر: **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من علماء القرن العاشر**، لابن عسكر، ص50.

(3) **نفح الطيب**، 2/ 186-187.

(4) السابق الصفحة نفسها.

(5) انظر: **جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس**، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973، 1/ 130.

(6) ص131.

(7) هذا الرقم هو ما ذكره الأُستاذ إبراهيم الشريف في فهرسته لمخطوطات مكتبة مركز جهاد اللِّيبيين، 2/ 313، أمَّا على المخطوط نفسه فيوجد الرقم 1578.

شرح حزب أبي الحسن الشاذلي لعبد الرحمن الفاسي.

شرح زروق للحزب نفسه.

شرح على حزب البحر لزروق أيضاً.

الكهف الرقيم في شرح بسم اللّه الرحمن الرحيم لعبد الكريم الجيلي.

تُغطِّي فيه هذه الرسالة المُحقَّقة سبع عشرة ورقة، بدئ فيه بظهر الورقة الأُولى، وكُلّ وجه أو ظهر من الورقة يحمل 21 سطراً، ما عدا الورقة الأُولى التي لم يكتب إلَّا في ظهرها، كُتبت هذه الرِّسالة بخط مغربي واضح وجميل، وقد جاءت العناوين ومتن المُقطَّعات وبعض الكلمات مثل قال أو سئل أو عند بداية فقرة جديدة، جاءت بلون أحمر، أمَّا الشَّرح فقد كُتب بحبر أسود اللون.

وَرَغم أنَّ بعض الرسائل الأُخرى التي يحملها هذا المجموع قد ذكر ناسخها فإنَّ ناسخ شرح المُقطَّعات لم يذكر، وهو على أيَّة حال ليس المؤلف؛ فقد جاء في أوَّلها: «قال الشيخ الإمام الهمام عَلَم الأعلام... أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي شهر بزروق»، كما جاء في آخرها: «قال سيدنا وأُستاذنا ووسيلتنا إلى اللّه عز وجل، العارف بربه سيدي أبو العباس أحمد زروق نفعنا اللّه به: وهذا ما يسَّر اللّه من هذا النوع،... وباللّه التوفيق، وهو حَسْبنا ونِعْم الوكيل... وآخر دعوانا أنَّ الحمد للّه ربِّ العالمين».

وتأتي أهمِّيَّة تحقيق شرح المُقطَّعات لكَوْنها تُمثِّل شرحاً لأدب صوفي جاء في نوع خاص من الشِّعر وهو الزجل، وأدب التصوُّف مُهمّ لأنَّه يُبيِّن لنا الطُّرق التربويَّة التي طَبَّقها بعض عُلماء المسلمين على أنفسهم وعلى تلاميذهم ومُريديهم فترة مُعيَّنة من تاريخهم، ولا بدَّ أنَّه بقي شيء مُهم حتى اليوم من هذه الطُّرق يُمكن أنْ يكون مفيداً في التربية والسُّلوك، كما يستمد هذا الشرح أهمِّيَّته لكَوْنه يشرح هذا النوع من الشِّعر وهو الزجل الذي يعني في الأندلس اللَّهجة الأندلسيَّة التي يُمكن أن تُمثِّل تطوراً للُّغة العربيَّة في الأندلس يُمكن أنْ تُلاحظ فيه أوجه التقارب والتطابق أو الاختلاف والتباعد مع اللَّهجات العربيَّة الأُخرى وخصوصاً المغاربيَّة.

وقد كان التعليق صوفيّاً خالصاً، ولم يحوِ أي مَظَاهر لُغويَّة، اللَّهم إلَّا صِياغة هذه المُفردات، ووضع هذه العِبارات التي تُعتبر صُورة للَّهجة الأندلسيَّة في النِّصف الأوَّل من القرن السابع الهجري، أو مُحاولة إفهام هذه المعاني إنْ جاز أنْ نجعل هذه المُحاولة ضِمن الشرح اللُّغوي، وكان من أهم مصادر زروق في هذا الشرح شيوخ الصُّوفيَّة السابقون له، خصوصاً مشايخه الذين عاصرهم، أو من أخذ عنهم عن طريق ثالث؛ أي: شيوخ شيوخه، فقد أكثر من الاعتماد على فكر الششتري وابن عباد وابن عطاء اللَّه السكندري وأبي مدين شعيب التلمساني وغيرهم آخرين مِمَّن لم تكن لهم شُهرة هؤلاء.

وزروق ينتمي إلى المدرسة الصوفية الشاذليَّة[(1)]، ولكنَّه يختلف معها بعض اختلاف، لعلَّه هو السَّبب الذي جعل زروق يختلف مع الششتري المُنتسب إلى الشاذليَّة أيضاً [(2)]والذي يُعلِّق زروق على آرائه الصُّوفيَّة، فيعترض في بعض الأحيان على بعض أفكار الششتري[(3)] واصفاً إياها بالتساهل، أو بأنَّها لا يُعوَّل عليها [(4)]، ولا غَرابة في ذلك إذا علمنا أنَّ زروق كان يتمتَّع بروح نقديَّة للأفكار الصُّوفيَّة السائدة في عَصْره[(5)] والسابقة لِعَصْره أيضاً.

[1/ب] بسم اللَّه الرحمن الرحيم

وصلَّى اللَّه على سيدنا محمد وعلى آله

قال الشيخ، الإمام، الهمام، عَلَم الأعلام، شيخ الطريقة، وإمام أهل

---

(1) يذكر علي فهمي خشيم أنَّ الطريقة أو المدرسة الأُم لزروق هي الشاذليَّة غير أنَّ هذه الأخيرة تفرَّعت عنها فُروع من بينها الزروقيَّة، وهو يسوق كلاماً في ذلك للشيخ السنوسي، أهمّ شُرَّاح الزروقية، انظر: **أحمد زروق والزروقية**، علي فهمي خشيم، ص188.

(2) انظر: **المطرب في مشاهير أولياء المغرب**، لعبد اللَّه التليدي، ص127.

(3) كان الششتري قد أخذ عن ابن سبعين وخدمه ولزم مذهبه حتى سَمَّى نفسه بعبد ابن سبعين، انظر: **نفح الطيب**، للمقري، 2/ 185.

(4) انظر: ص3/ ب.

(5) انظر: **أحمد زروق والزروقية**، علي فهمي خشيم، ط3، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002، ص271.

الحقيقة، جامع أشتات أهل الفضائل، مُعلِّم الفقهاء، ومؤدِّب الفُقراء في الخَلَوات والمَحَافل، وكفى به شرفاً؛ حيث ما كان سكون العين[1]، وهو قائل الأدب، الأريب اللَّبيب، المُفيد المُستفيد، وهو الغيث النافع، القطب الغوث الجامع، أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي شُهِر[2] بزروق[3] رضي اللَّه عنه وعنَّا به آمين:

الحمد للَّه الذي منَّ ومنح، وتفضَّل فأكرم وفتح، حمداً تتم به النِّعم المُتظاهرة، وتُنال به عافية الدُّنيا وثواب الآخرة، والصَّلاة والسَّلام على محمد الطاهر المُطهّر، وعلى آله وأصحابه، وأُمته؛ من تقدَّم منهم ومن تأخَّر، صَلَاة يعود علينا نفعها من غير مضرة، ولا تزال أحكامها دائماً مُستمرَّة، أما بعد:

فالقَصْد بهذه الأسطار المرسومة[4] تعليق شيء على المُقطَّعات الششتريَّة المعلومة؛ لينتفع بها الجاهل في حاله، ويتَّسع التصدُّر في مقاله، ويرتفع الإشكال عن ضعيف المُعارضة، ويترك المُنصف الإنكار والمغارضة[5]، ويذهب ما في ظاهر الكلام من الأوهام، وينفتح باب الفتح، لِمَن له به إلهام، وتحصل فائدة الكلام للقائل والناقل[6]، ويكون السامع من الذَّاكر لها قد حصل على كُلّ طائل، وإلى اللَّه أضرع في تيسيره وتحقيقه، ومنه أسأل الهداية[7] والتوفيق لسواء طريقه، وهو حَسْبنا ونِعْم الوكيل، وأقدم بين يدي [2/أ] الكلام مُقدِّمة تحتوي على ثلاثة فُصول، وتُحيط بجُملة من القواعد والأُصول:

---

(1) وردت في المخطوط سُكوت الغين، ولم أفهم لها وجهاً، فلعلَّها كما أثبت؛ أي: أنَّه يقصد الواو التي في لفظ الغوث وهو اسم من أسماء الله سبحانه وتعالى.

(2) وردت في المخطوط مُشدَّدة الهاء وأظنّه من خطأ النُّساخ.

(3) انظر: ترجمة أحمد رزوق في **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** لأحمد بابا التنبكتي، عناية وتقديم الدكتور عبد الحميد الهرَّامة، ط2، منشورات دار الكاتب، طرابلس الغرب عام 2000 إفرنجي، ص130-134.

(4) ورد في المتن (الاستظهار المرسوم) والتصويب ورد في الهامش بخط مُغاير.

(5) هكذا وردت العِبارة، ولعلَّ المقصود منها اتِّباع الهوى والحاجة في نفس المرء بدل اتِّباع ما يظهر من الحقّ والدليل.

(6) وردت بالمخطوط الغافل وليس لها معنى في السياق.

(7) في المخطوط وردت البداية.

الفصل الأوَّل: في حقيقة الطريقة، وما يجب على المُريد ليتَّصل بالحقيقة: اعلم أنَّ جُملة طريق القوم تحتوي على ثلاثة أشياء:

أوّلها - إقامة الحُقوق الشرعيَّة والآداب السَّنية، ويُسمَّى في باب الترك تَقْوى وزهادة، وفي باب العمل توجهاً وعبادة، ومدارها على الرجاء والخوف، تصديقاً بوعد اللَّه ووعيده، ومرجعها إلى حمل النفس على أخلاق القُرآن مثل قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا﴾[1]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ﴾ الآية[3]، وهذا النَّوع لا يحتاج إلى شيخ تربية، بل إلى شيخ تعليم، واختلاف الطُّرق فيه لا يصح إلَّا حيث خيّر الشارع من غير تحجير، ولا منع من غيره، ولكن ينبغي أنْ يؤخذ فيه بالاحتياط مع توسُّط؛ لأنَّ خير الأُمور أوسطها.

الثاني: تصفية الأخلاق النفسانيَّة، واكتساب الأخلاق الإيمانيَّة، ويُسمَّى في باب الترك التَّخَلِّي -بالخاء المعجمة- وفي باب العمل التَّحَلِّي -بالحاء المهملة- والكُلّ أراده، ومَدَارها[4] على مُراقبة الحَواس وعدّ[5] الأنفاس، كُلّ بأحكامه اللَّازمة له في العُبودية؛ فإنَّ العبد لا يخلو عن أربعة أحوال؛ نعمة يجب عليه شُكرها، وبلية يجب عليه الصبر فيها، وطاعة يحتاج إلى شهود السّنّة بها، ومعصية يحتاج إلى توبة منها، ولا يتمّ له ذلك إلَّا بترك [و][6] إهمال نفسه، وعدم رضاه عنها، ولا يتم له عدم الرضا عنها إلَّا بالرجوع في أمرها إلى علم أخ صالح، أو شيخ ناصح، وعليه وظائف ثلاث: حسن الظن بكل عباد اللَّه في غير الاحتراز منهم، وإقامة الحُقوق الشَّرعيَّة [2/ب] والآداب السنية، من غير

---

(1) سورة الفرقان، الآية: 63.

(2) سورة الأحزاب، من الآية: 35.

(3) سورة التوبة، من الآية: 113.

(4) في الأصل يبدو أنَّها كتبت بالهاء للمُفرد المذكَّر (مداره) ثم جعلت بهاء المؤنث (مدارها).

(5) بالأصل «وعدد»، ولعل الصَّواب «وعد» بدال مشدَّدة؛ أي: تعدادها.

(6) في الأصل بدون الواو وزيدت لاستقامة النص.

تفريط ولا إفراط، والتزام الشكر واللَّجأ[1] والاستغفار في كُلّ حال من أحواله؛ لأنَّ كُلّ صادر فيه نعمة وبليَّة، ويقترن به تقصير أو ذنب، وكُلّ شيء من اللَّه فهو يحتاج إلى أنْ يكون شِعاره في كُلّ حال: الحمد للَّه، أستغفر اللَّه، لا حول ولا قُوَّة إلَّا باللَّه، فإنَّ مدار طريقه على ذلك، وعلى اختلاف الأذكار، والتوجيهات، وكُلّها راجع إليها، إمّا جُملة أو تفصيلاً.

الثالث: تحويل النفس عن عالم الخلق إلى عالم الحقّ، وهو التعرُّض للتَّجَلِّي -بالجيم- وهو تجلِّي الحقيقة، وهُنا اختلفـ[ـت][2] طُرق المشائخ وتشعَّبت، لاختلاف حال المُريدين المبتني على اختلاف النَّسب والتوجُّهات الإلهية، وفي هذا المحل ضَلَّ خَلْق كثير، وخرجوا إلى أُمور لا حاجة بها، فالشيخ في هذه الوجهة فرض عين، وشُروطه ثلاثة: التزام السنة جُملة وتفصيلاً، وإقامة الحرمة تفريعاً وتأصيلاً، وكمال الهمّة وجوداً وتحصيلاً، ولقد قال لنا سيدنا رضي الله عنه[3]: «ارتفعت التربية بالاصطلاح في سنة أربع وعشرين وثمانمائة من جميع الأرض[4]، ولم يبقَ غير الإفادة بالهِمَّة والحال، وهو أهم، بل أتم»[5] وكان فيما كتب لي يوم ودعته: «وعليك بالذكر وكَثرة الصَّلاة على رسول الله ﷺ، وهي سُلَّمٌ ومعراج وسُلوك إلى اللَّه تعالى إذا لم يلق الطالبَ شيخ مُرشد»، قلت: وذلك يرفع هِمَّة المُتوجِّه، وإن كان في مقام التخليط؛ لأنَّه نور كُلّه، والنور ينفي الظلمة، فهي أعظم فائدة والحَمْد للَّه.

---

(1) اللجأ من لجأ يلجأ لجوءاً ولجأً فهو بمعنى اللُّجوء، انظر: **لسان العرب**، مادة ل ج أ، دار صادر، بيروت، 1/ 152.

(2) في الأصل بدون تاء.

(3) هو شيخه أبو العباس أحمد بن عقبة الحضرمي كان شيخه في القاهرة بعد أن ترك شيخه الزيتوني في فاس، والدَّليل على ذلك إرداف زروق للعِبارة «قال لي يوم ودعته..» ومعلوم أنَّه لم يحدث بينه وبين الزيتوني وداع فيه ود ووصيَّة وإنَّما كان طرداً أو اختلافاً فيه حمل كُلّ منهما على الآخر أو موقف لم يفهم فيه كُلّ منهما الآخر.

(4) إشارة إلى حدث عظيم لعلَّه بالنِّسبة للشيخ زروق فقط أو بالنسبة للتصوُّف كله، لم نفهم ما هذا الحدث بالتحديد.

(5) انظر هذا القول مع بعض الفُروق في: **قواعد التصوف**، لأحمد زروق، تصحيح وتنقيح محمد زهري نجار، دار الجيل، بيروت، ص165.

الفصل الثَّاني: في قواعد ما ينكر على القوم وما يستحقه المُنكر من تسليم أو لوم:

اعلم أنَّ جُملة ما ينكر على هذه الطائفة[1] يرجع إلى ثلاثة أشياء:

أوَّلها: [3/أ] ما يقع لهم من العِبارات في بعض العقائد الدِّينيَّة، ممَّا يوهم الحُلول والاتِّحاد، الذي لا يقوله ضُعفاء الصبيان، فكيف ينسب إلى أهل العِلْم والإيمان؟! فوجب تأويله بما تقتضيه قواعد العقائد السنية؛ إذ ليس ثم غيرها، وإنَّما السير والسُّلوك للتحقُّق فيها، فإن لم يجد للتأويل محلاًّ[2] تعيّن التسليمُ للحكم على الكلام بأنَّه كفر أو غيره، وردُّ العِلْم إلى اللَّه في مُعتقَد قائله، لاحتمال الأمر فيه، فقد سُئل شيخنا أبو عبد الله محمد القوري[3] رحمه الله عن ابن العربي الحاتمي[4] فقال: أَعرفُ بكُلّ فن من أهل كُلّ فن، قيل له: ما سألناك عن هذا، قال: اختلف فيه من الكُفْر إلى القبطانية[5]

(1) أي: طائفة المُتصوِّفة، واللَّه أعلم. ولعلّ هذا النَّص موجود في **كناش الشيخ زروق** الكناش: صُور من ذكريات الحياة الأُولى لأحمد زروق بقلمه، مع مُقدِّمة وتحقيق علي فهمي خشيم، المنشأة العامَّة للنَّشر، 1979م.

(2) وردت بالأصل محل والصَّواب محلاًّ لأنَّها مفعول.

(3) هو أبو عبد اللَّه محمد بن قاسم اللَّخمي المكناسي أندلسي الأصل فاسي المنشأ. كان مشاركاً في عُلوم كثيرة أهمَّها الفِقه، أخذ عنه تلاميذ عديدون صاروا عُلماء العصر مثل ابن غازي المكناسي والشيخ زروق، انظر: **نيل الابتهاج**، للتنبكتي، ص131، و**توشيح الديباج وحلية الابتهاج**، لبدر الدين القرافي، تحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدِّينية، 1425هـ/ 2004م، ص202-204.

(4) هو أبو عبد اللَّه محمد بن علي الطائي الحاتمي مُلقَّب بمحيي الدِّين ويُعرف بابن العربي وابن عربي، كما يعرف -أيضاً- بابن سراقة، أصله من مرسية كما سكن إشبيلية وانتقل إلى الشَّمال الإفريقي فحل ببجايَّة، ومنها انتقل إلى مصر ثم إلى الشام حيث استقر به المقام هُناك حتى توفِّي نحو عام 640هـ، ترك كتباً كثيرة في عُلوم عديدة، ولكنَّها ذات طابع صوفي مُغرق في التصوُّف الذي ردَّه على ابن عربي الكثير من العُلماء وكفَّره من أجله آخرون منهم، انظر ترجمته في: **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، لأبي العباس الغبريني، تحقيق عادل نويهض، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979، ص156-158.

(5) هكذا وردت والصحيح -واللَّه أعلم- القطبانية، وفي **توشيح الديباج**، ص2004 أنَّ =

[قيل][1]: فما ترجح؟ قال: التسليم، قلت: لأنَّ التكفير مخطر[2]، وترك التكفير في مَحَله غش للشَّريعة، ولا أجهل من مُتعصِّب بالباطل، أو مُنكر لما هو به جاهل، لذلك قال سيدي[3] رضي الله عنه يوماً: «واللَّه إنَّه ليستحقّ الإنكار، لكن ممَّا[4] هو فوقه لا ممَّن هو تحته في النسانس»[5].

قلت: ويجري مجراه في ذلك ابن سعيد الششتري[6] والحرَّالي[7] وابن الفارض[8]

= القوري سُئل عن ابن عربي فقال: «الناس مُختلفون فيه ما بين مُكفِّر ومقطب، والأَولى الوقف».

(1) زيادة يقتضيها السِّياق.

(2) أي: فيه خطر على من يفعله لأنَّ المُكفَّر ربَّما ليس كذلك فيأثم مكفِّره إثماً كبيراً ويوجد أكثر من نص في التحذير من تكفير المسلمين، وجاء في **لسان العرب**: مادة خ ط ر، 4/ 251: «المُخطِر الذي يجعل نفسه خطراً لقرنه فيبارزه». بمعنى أنَّ التكفير يجعل صاحبه هدفاً للمكروه.

(3) هو شيخه أبو العباس أحمد بن عقبة الحضرمي كما فهمت.

(4) المحل لمن وليس لما.

(5) الكلمة غير واضحة وقد اجتهدت في قراءتها على هذا الشَّكل؛ أي: هي النسانس جمع مكسر مفرده نسناس، والنسانس هُم الذين يتشبَّهون بالناس وليسوا منهم، والمقصود من الكلمة هُنا الذين يتشبَّهون بالصوفيَّة وليسوا منهم، جاء في **لسان العرب** في شرح الحديث: «ذهب الناس وبقي النسناس: قيل: وما النسناس؟ قال: الذين يتشبهون بالناس وليسوا من الناس» انظر: **لسان العرب**، مادة: ن س س، 6/ 231.

(6) لم أعثر على ترجمته فيما رجعت إليه من مصادر.

(7) هو أبو الحسن علي بن أحمد الحرالي الأندلسي، مرسي الأصل ولد بمراكش وأخذ العِلْم بالأندلس عن أئمة مثل أبي الحسن ابن خروف وهاجر إلى المشرق وتلقَّى العلم عن إمام الحرم أبي عبد الله القرطبي وغيره من العُلماء الذين لقيهم هُناك، كان ورعاً زاهداً صالحاً واستغرق منه تفسير الفاتحة نحو ستة أشهر، له عدَّة كتب في فُنون شَتَّى، أقرأ كتباً عديدة في فنون شَتَّى وكانت بينه وبين العز بن عبد السَّلام مُماحكات، توفِّي بحماة سنة 637هـ انظر: **نفح الطيب**، للمقري، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1408هـ/ 1988م، 2/ 187-189.

(8) هو عمر بن علي بن مرشد الحموي أصلاً القاهري نشأة ووطناً ولد بمصر عام 576، ونشأ ببيت علم وورع، وأخذ الحديث، واشتغل بالفِقه الشافعي، وحببت إليه الخلوة والانقطاع، واختلف فيه كما اختلف في أمثاله من القطبانية إلى الكفر، كان شاعر الصوفيَّة في عَصْره، مات بمصر عام 632، وترك ديوان شعر، **الأعلام لخير الدين الزركلي**، ط 10، دار العلم للملايين، بيروت، 1992، 5/ 55-56.

والشودي[1] وابن أحلا[2] والعفيف[3] التلمساني والأسود الأقطع[4] وابن سودكين[5] ومن نحا نحوهم، فإن لم يوجد للتسليم محل ولا وجه فالمنكر معذور إنْ لم يدخله هوًى لذلك، قال سيدي ﷺ[6]: «والجاحد مِمَّن يوحى إليه شيء من هذا الكلام وما يفهمه فهو معذور، ومُسَلَّمٌ له حاله من باب العجز والتقصير والسَّلامة، وهو موفر إيمان الخائفين، ومن يفهم شيئاً من ذلك فهو لقُوَّة إيمان معه واتِّساع دائرة وشهود مشهد واسع، سَواء أكان معه نور أو [3/ب] ظلمة بحسب ما في القوالب من الودائع الموضوعة على أي نوع كانت» اهـ.

الثاني: الأعمال، وقد عد الششتري رحمه اللَّه منها نحو تسعين أمراً في

---

(1) هو أبو عبد الله الشوذي الحلوي، وهو فقيه أندلسي مرسي تُنسب إليه الطريقة الصوفيَّة المُسمَّاة بالشوذيَّة، دُفن بتلمسان، انظر: **نفح الطيب**، 5/ 260-261.

(2) هو أبو عبد اللَّه بن أحلى كان بلورقة بالأندلس ذكره ابن الخطيب ضِمن أصحاب مذهب الحلول أو «أهل الوحدة المُطلقة من المُتوغِّلين» كابن سبعين وأبي الحسن الششتري والشوذي، وَوَرَد ذكر كتبه في قصيدة نونية للفقيه عمر الزجَّال يُخاطب فيها السلطان المريني، انظر: **روضة التعريف بالحب الشريف**، لابن الخطيب، مُعارضة وتعليق محمد الكتَّاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2/ 604، **نفح الطيب**، 5/ 45.

(3) هو أحمد بن يحيى بن أبي بكر التلمساني يُكنَّى بأبي العباس وبابن أبي حجلة، ويُلقَّب بشهاب الدِّين من أهل تلمسان بالجزائر رحل إلى المشرق فأقام بمصر والشام وتوفِّي في الأولى بالطاعون عام 776، كان شاعراً عالماً صوفيّاً فقيهاً حنفيّاً ضد فرقة القائلين بالوحدة وخصوصاً ابن الفارض، ترك عدة مؤلفات بلغت ثمانين عنواناً، انظر: **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، ط10، دار العلم للملايين، بيروت، 1992، 1/ 268-269.

(4) جاء في **التشوف إلى رجال التصوف**، لابن الزيات، ص113، ترجمة الملقب بالأسود وهو أبو محمد خميس بن أبي زرج الرجراجي الأسود، من بلاد رجراجة كما أورد ابن الزيات تراجم لأعلام عديدين مُلقَّبين بالأسود، انظر: ص193، 232، 234، 237، 268-269، 278، 282، 305، 313، 343، 347، 363، 359، 381، 397، 403، 413-414، وغيرها كثير.

(5) هو أبو طاهر إسماعيل بن سودكين بن عبد اللَّه النوري كان صاحباً لابن عربي، وصفه بروكلمان بالزاهد الشيخ، ولد في القاهرة عام 588 وتوفِّي عام 646 في حلب، انظر: **تاريخ الأدب العربي**، لكارل بروكلمان، تُرجم بإشراف محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، 1993، القسم الرابع، 7-8، ص417.

(6) أي: أبو عبد اللَّه محمد القوري.

كتاب أسماه الرسالة العِلْميَّة[1]، وأجاب عن جميعها بالآي والأحاديث النبويَّة والقياسات الجليَّة وغير الجليَّة، إلَّا أنَّ في بعضها التساهل، وبعضها لا ينبغي أنْ يعول عليه للخطر فيه ولضعف أدلته[2]، وأهمُّها السَّماع، وللنَّاس فيه ثلاثة مذاهب؛ المنع لمالك وغيره، سدّاً للذريعة وحسماً لأبواب الفسْق وغيره، الثَّاني الجَواز؛ إذ لا نص بالمنع من الشَّارع فأشبه الأشياء قبل ورود الشرع فيها، وأنَّ الأصل في ذلك الإباحة حتى يأتي ما يحرم، الثَّالث: الجواز؛ إنْ كانت أصواتاً مُجرَّدة عن تلاحين الفَسَقة، وآلة الطَّرب وأعماله، عملاً على ما ورد في حديث الحبش وجابر بن عبد اللَّه والجاريتين اللَّتين كانتا تغنيا [ن] عند عائشة في العيد، وحديث يوم بعاث[3]، وارتجاز الصَّحابة في الغزوات ويوم الخندق، وأنَّه عليه الصَّلاة والسَّلام كان يرد عليهم: (رجز)

اللهمّ لا عيش إلا عيش الآخرة[4]

....

إلى غير ذلك من الأحاديث، وربَّما ضعف الاستدلال بذلك لاختصاصه بما وقع فيه؛ إذ صُورته ووقته دالّ عليه، لكنّه لا يمنع وجود الدَّلالة لما ذكر لاحتماله العُموم، وإن كان مرجوحاً، والسَّلام.

---

(1) اختصرها ابن ليون في كتاب عُنوانه: «الإبانة العِلْميَّة من الرسالة العِلْميَّة» انظر: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، لابن الخطيب، تحقيق محمد عبد اللَّه عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1397/ 1977، 4/ 205. وانظر: تقديم تحقيق **لمح السحر**، ص61.

(2) واضح هنا اعتراض زروق على بعض آراء شيخه الششتري.

(3) نص الحديث في **صحيح البخاري**، ط1، دار الكتب العِلْميَّة، بيروت، 1/ 287: (عن عائشة قالت: دخل عليَّ رسول الله ﷺ وعندي جاريتان تُغنِّيان بغناء بعاث فاضطجع على الفِراش وحوَّل وجهه، ودخل أبو بكر فانتهرني وقال: مزمارة الشيطان عند النبي ﷺ! فأقبل عليه رسول الله ﷺ فقال: دعهما. فلما غفل غمزتهما فخرجتا)، وانظر: **رسائل ابن حزم**، رسالة في الغناء الملهي أَحَرام أم مُباح، ص428.

(4) في **صحيح البخاري**، ط1، دار الكتب العِلْميَّة، بيروت، 1412هـ/ 1992م، 5/ 54: «خرج رسول الله ﷺ إلى الخندق فإذا المهاجرون والأنصار يحفرون في غداة باردة فلم يكن لهم عبيد يَعْملون ذلك لهم، فلما رأى ما بهم من النّصب والجُوع قال:

اللَّهمّ إنّ العيشَ عيشُ الآخرهْ فاغفر للأنصار والمهاجرهْ

وليس ثم ما يدلّ على جواز التصفيق بظهر الكف ولا بطنه، ولا على المرفق الرقص والتقافز والصّياح ونحوه، فأمّا الذكر جماعة فأحاديثه معلومة في الصِّحاح، ولا يعدل بها عن الظاهر إلَّا لدليل، وعند الاحتمال يسقط ما بيد القائل، ويَبْقى الأصل، ولا يلزم من عَدَم عَمَل الصَّحابة بما ذكر إنكاره، لأنَّهم إنَّما [4/أ] تركوه لاشتغالهم بما هو أفضل منه من الجهاد والذِّكر الخفي، بل وقع لهم الجَهْر بالذِّكر في مواضع؛ كالعيد وبعد الصَّلوات وفي الأسفار والغزوات، حتى قال لهم ﷺ: يا أيَّها الناس أربعوا[1] على أنفسكم فإنَّكم لا تدعون أصماً[2] ولا غائباً، إنَّما تدعون سميعاً بصيراً حاضراً معكم[3]، فلزم في ذكر الجهر التوسُّط والسكينة، لا ما يفهمه من قلَّ بره، من الصِّياح الذي لو نادى به مخلوقاً مثله كان إساءة أدب في حقِّه، فكيف بربِّ العالمين؟!.

الثَّالث - الدعاوى، وأمرها دائر بين ثلاثة أحوال، أحدها: أن تكون قادحة في أصل الشريعة؛ كالطَّعن في الأنبياء والعُلماء والصَّحابة المُقَرّ لهم بالفضل؛ فهذه لا يسمح فيها، ولا يُسَلَّمُ لصاحبها، وهو فيها زنديق أو فاسق أو مجنون أو معتوه، الثَّاني: خرم قاعدة من القواعد الشرعيَّة كترك الصَّلاة وأفعال الكبائر المُنكرة، ولا يخلو إمَّا أنْ يكون في ذلك عن ذهاب عقل فيسلم لصاحبها لأنَّه في حُكم المَجْنون، هذا إن كانت ممَّا لا يُباح بوجه، فإنْ كانت ممَّا يُباح بوجه كالقتل سلم له في إقامة الحقّ الشَّرعي عليه، والإدمان في الكبائر مع وجود العقل فسق مطلقاً، الثَّالثة: أنْ تكون معها أُمور دالَّة على الصَّلاح والدِّيانة، وهي اتِّباع السُّنة، والإنكار في هذا المحل لا وجه له إلَّا من حيث استثقال[4] الطِّباع، وإظهار الخصائص، وأمره في ذلك إلى اللَّه تعالى،

---

(1) أربعوا على أنفسكم؛ أي: أرفقوا بأنفسكم، انظر: مادة ربع، **لسان العرب**، دار صادر، 8/ 110.

(2) هكذا وردت في الأصل والصحيح - كما هي في البخاري- بدون ألف لأنَّه اسم ممنوع من الصَّرف وربع على نفسه وأربع كف ورفق، **لسان العرب**، ر.ب.ع، 8/ 110.

(3) في **صحيح البخاري**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ/ 1992م، 3-4/ 338 «... فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إنَّه معكم، إنَّه سميع قريب».

(4) في الأصل الاستثقال بالألف واللَّام ولا يصح مع الإضافة لما بعده.

وبالجُملة فكُل يسلم له، ولا يُقتدى به غير الأخير؛ فإنَّه يُقتدى به في غير الدَّعاوى، فإنَّ مبنى الطريق على التسليم والتصريف ورأس مال الفقير حسن ظنَّه باللَّه تعالى وعِباده، إلَّا أنْ يتعيَّن عليه حقّ شرعي، فالقائم به مأجور، والمُنتصر بالله منصور، ﴿وَمَن يَعۡتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدۡ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾[1].

الفصل الثَّالث: في آداب السَّماع وما يؤدي [4/ب] إليه من انحطاط وارتفاع[2]:

اعلم أنَّ آداب السَّماع دائرة على ثلاثة: أوَّلها الزمان، وهو على ثلاثة: عام، وخاص، وخاص الخاص؛ فالعام: الفُصول الأربعة، وأفضلها زمن الربيع؛ لأنَّه يقوِّي الأرواح، وأفضله آخره، لتكامل القِوَى الطبيعيَّة فيه، وأحسن ما ذكر فيه مُقويات الحُبّ والعشق الجملي؛ فإنَّ التفصيلي يميل بصاحبه نحو ما وقع عليه، وفيه خَطر، والجملي هو ما أثار[3] الضمير بالأصل، واللَّه أعلم.

ومن الأذكار ما يكون جمليّاً، ثم الخريف؛ لأنَّه يبيت السوداء التي بها تحقيق ما يقع من الأرواح، وأفضله آخره، وأحسن ما يذكر فيه ما يُحرّك للعمل والجَدّ ونحوه، ثم الشتاء؛ لأنَّه بيت البلغم ومحلّ السُّكون الذي هو وجود التَّقوى، وأفضله آخره، وأفضل ما يذكر فيه الموجبات المُحرَّكة للهمم، المُشوّقة للمنازل العليَّة، ثم الصيف؛ لأنَّه بيت الصفراء، وأفضل ما يذكر فيه مُهيِّجات الخَوْف؛ لأنَّه بارد، فيقع الاعتدال.

ويُراعى في كُلّ زمان أهله ومحلّه، وأمَّا الزمان الخاصّ به فخيره اللَّيل [كلّه] والإخلاص فيه، ولجماح النَّفس فيه عن التشوُّفات، ثم كُلّ وقت يقع

(1) سورة آل عمران، الآية: 101.

(2) قال الدكتور علي فهمي خشيم: إنَّ زروق كتب عن السَّماع في أمكنة كثيرة من كُتبه، انظر: **أحمد زروق والزروقية**، ط3، دار المدار الإسلامي، بيروت، سبتمبر، 2002، ص116.

(3) في المخطوط أشار، والصواب ما أثبت.

فيه للنفس حال بقدره، إنْ لم يخلَّ بإقامة حقّ الوقت في فرض أو سنَّة أو مُستحب، كنقص التراويح، أو نقصها في رمضان[1]، أو عدم الصَّلاة في الجماعة، أو التثاقل في صَلاة الصُّبح والاقتصار فيها على دون الكمال اللَّائق بالشخص؛ فإنَّ ذلك ربَّما كان محرماً؛ لأنَّ إكمال الفرض مطلوب شرعاً، وهذا أمر مُختلف فيه، وعلى إباحته فصُورته صُورة باطل.

وأمَّا الزمان الأخصّ فوسط اللَّيل حيث تهدأ النفوس، ويذهب التعب، وينبغي أنْ ينام آخر اللَّيل ليكون عوناً على صلاة الصُّبح، ووِرْد أوَّل النهار، وفيه تنزل السكينة وموافقة أحكام الوقت، واللَّه أعلم.

وأمَّا المكان فشرطه ثلاثة: أنْ يكون بعيداً من النَّاس، لئلا يَضُر ولا يُضَر، وأنْ يكون في ذاته فسيحاً، في توسُّط وانشراح [5/أ] لئلا يفرق الذهن ولا تنقبض الطبيعة، وأن يكون غير مُحترم بحُرمة الشارع، كالمساجد المُفضلة عن[2] الزوايا ونحوها.

وأمَّا الإخوان فَعَلَى ثلاثة أقسام: صادقون ومُحبُّون ومُنتسبون؛ فالحُضور مع الصادقين غنيمة، ومع المُحبِّين كرامة؛ إذ يُرجى من بركة مُحبِّيهم مثل ما يرجى من محبَّة اللَّه، والمُنتسبون قسمان: مُنتسب لا يخل بالأدب ولا يُخالف الشَّريعة في أمره، بل يكون على حُكم القوم متى حَضَر، فهذا لا بأس بحُضوره، ومُنتسب يخلّ بآداب المَجْلس ولا يُراعي الشَّرع ولا يحترم الجماعة؛ ربَّما آذاهم بكثرة انحرافه من الصِّياح والتواجد الموجب للمالخونيا [مانغوليا] وتغطية العقل، حتى يظنه حالاً من لا حقيقة عنده، أو يكثر الدُّعاء والتجادي على القوم، أو يخرج عنهم عند دخول الطَّابق، أو يُحرف على القوال، ويُفسد على المُنشد برد لحن لا يخلّ بالمعنى المُبين المؤدي إلى حُضور، أو يتحدَّث بما يقع للقوم من الحالة الحَسَنة أو الخارجة عن

---

(1) لعلَّه يقصد بالنَّقص الأوَّل أنْ تكون موجودة في كُلّ ليالي الشهر ولكنَّها قليلة الركعات في كُلّ الشهر أو بعضه، أمَّا النَّقص الثاني فهو انعدامها من بعض اللَّيالي ووجودها في بعضها الآخر.

(2) المكان يفترض أنَّه لحرف الجر على وليس عن.

الاعتدال، أو يدخل عليهم العوائد المُشوشة حال السَّماع؛ كالحديث مع جليسه، وشُرب الماء، والنَّظر إلى الجماعة استقصاء لأحوالهم، أو يثني على من لم تدع الضرورة للثناء عليه، أو مُذاكرة كافر الوقت وغيرهم من أهل الدُّنيا، أو يأتي بذكر العوائد التي لا حاجة له إليها كالأراجيف، وأخبار الأُمراء وغيرها، أو يُدخل على الجماعة ما يُظلم قُلوبهم من ذكر ما لا يعتقدونه أو الاشتغال[1]، أو يقترح على الجماعة والقوال فيما لا يُريدون من ذكر أو غيره، أو ينكر عليهم ما هُم فيه أو ينتقصهم فيه، أو يُريد أنْ يتبع فيما يأتي به من ذلك، فهذا ومن شابهه ينبغي التجافي عنه وإبعاده، فإنْ لم يمكن فترك الحُضور رأساً أَوْلى بالجماعة.

ومن آداب السَّماع أنْ يكون له شيخ يُرتبه، ونقيب يُخاطبه الشيخ في ترتيب القوم وأعمالهم، وما يرجع إلى مصالحهم ويُعلِّمهم [5/ب] كيفيَّة الخِدْمة وآداب المجلس، وقوال ترجع الجَماعة لابتدائه وانتهائه، لئلا يقع الاختلال؛ فإنْ كان في جماعة قوالون فينبغي ترتيبهم حَسب ما رآه الشيخ؛ كُلّ بنوبته، لئلا يقع الاختلال، وينبغي أنْ يكون السَّماع مصحوباً[2] بالذِّكر ويكون أحدهما أغلب ليفيد معنى الذِّكر المُناسب له، وتستريح الجماعة من تعب الأذكار بالسَّماع؛ ليكونوا في ذلك مُتراسلين لينتفع القائل بالقائل، وإلَّا فهو رُتبة بلا طائل، ويكون جماعة أكثر من أُخرى ليقع الإجماع والتأثير، وينبغي إذا كان معهم غيرهم أن يخرجوه من الحلقة، ولا يدخلوه في الطابق، ولا يكثروا في الكلام الواحد فيمل، ولا يقتصروا فلا ينتفع به، ويعينوا صاحب الحال بالزيادة والانتقال، فإنْ خافوا عليه الانقطاع فلينقلوا لذكر النبي عليه الصَّلاة والسَّلام من الطَّبع الذي هو فيه.

---

(1) ربَّما يقتضي السِّياق إضافة جار ومجرور [به].

(2) في المتن وردت مصحوباً إلا أنَّه في الهامش جعلها مضروجاً، ولعلَّ ما في المتن هو الصحيح أو الأصحّ.

وينبغي أن يبتدئوا بالقرآن ويختموا به، ولا يقرؤونه إلَّا معظَّماً بالإنشاد والتلحين، وما أشبه ذلك، وألا يكثر الحاضرون فيكثر التخليط، ولو بالأنفاس والاختلافات، ولا يقلُّوا فلا تحصل الفائدة، بل الصَّواب ألَّا ينقصوا عن السبعة ولا يزيدوا على الاثني[1] عشر ونحوها، وقد جرب، ويجب ألَّا يحضروا معهم النِّساء والأحداث، ومن تهتز نفسه بالسَّماع إلى ما لا خير فيه؛ فإنَّ[2] ذلك حرام، وإنْ أمنت الفتنة للاحتمال واتِّساع المقال، ولئن أمنت فتنة الأشخاص فلا تؤمن في الأصوات، وينبغي أنْ يكون لهم ذواق لا[3] يعتمدونه، ويكون اجتماعهم عليه نصب النُّفوس ووجود الأُلفة، ويكون اجتماعهم غير مَعْلوم الوقت ولا مَحْصوراً بنوع.

وآداب السَّماع كثيرة، والعاقل مُشفق على دينه، وغاية المذهب الرُّخصة إذا اتَّفقت الشُّروط، وإلَّا فالمنع، واللَّه أعلم.

وفائدة السَّماع اختبار الباطن في أحواله؛ فإنَّه مُحرِّك لما فيه لا جالب له، فإنْ [6/أ] ظهر أثر تعيَّن تقويَتُه أو تنحيَتُه أو غير ذلك من أحكامه، وقال المُحقِّقون: السَّماع من محامد النَّفس لأنَّه من بساطة الشِّعر، والشِّعر من القِوَى النفسانيَّة، والنفساني لا يُفيد إلا تقوية النفس؛ لأنَّه الأصل وواجب الوقت لعارض الفتنة كما يأتي بعد إنْ شاء اللَّه تعالى.

ولمَّا كان أصل الحقّ القُرآن كان هادياً للخلق، لكن نفوس أكثر البطالين لا تقبل الحقّ إلَّا بصُورةٍ من الباطل، فَعَمِلَ المشايخُ السَّماع إفادةً لهم بالأحوال واستئلافاً[4]، وقد يكون الحامل لبعض المشايخ عليه الرفق بأجسامهم عند قُوَّة الوارد؛ لئلا تهتك بما يُلاقيها من صَدْمة الحقائق، كما اتَّفق لكثير منهم،

---

(1) في المخطوط وردت الاثنا عشر.

(2) «فإن» لم ترد بالمتن وإنَّما وردت بالهامش.

(3) ربَّما لا النافية زائدة والصَّواب بدونها، ولعل صحة العبارة ذوّاق لا يتعدّونه.

(4) أي: من طلب التأليف والأُلفة.

ومُستندهم في ذلك الحديث كلِّميني يا عائشة[1]، وما يريدون ظُهور ما عندهم حتى يقووه بأسبابه من عِلْم أو عمل أو ذكر أو غيره، فهو نزول كُلّه بلا صُعود البتة.

وأمَّا الوجد فإن كان موجبه الأوزان الطبيعيَّة فعاديّ، وعلامته أنَّ الأوزان إذا بطلت لا يتأثَّر به، وإنْ كان موجبه المعنى فتحقيقي، وعلامته أن يستوي في التأثُّر به وزناً ومَعْنى، ويكون مَعْناه من القرآن أفعل فيه، وإنْ كان موجبه الحَرَكات فشيطاني، ولهذا أنكر المشايخ الحَرَكات في السَّماع، وقالوا مَنْ فَعَله لا يُكاشف بشيء، وعَلَامة الغلبة الطبيعيَّة أنْ يجري في نفسه قوة نفسانيَّة، حتى لو حُمِّل جبلاً لحمله، ولا يكسل بعد ذلك، وعَلَامة الغَلَبة الحقيقيَّة أنْ يستفيد عِلْماً في غيبته أو حالاته، يقع أثره فيه أو في سَماعه إنْ أُعطي الترجمة عنه؛ بحيث يدعو إلى توبة السامع ونحوها، وعَلَامة الغلبة الشيطانيَّة أنْ يجد تكسُّراً في أعضائه وحَرَارة، مع عَدَم إفادة عِلْم، بل يكون في غيبته كَمن أُلقي عليه ثوب لا يدري ما هو وما فيه، وهذا باب واسع الخوف، ونعوذ بالله [6/ب] من شرِّه، وقد قال الشيخ أبو العباس[2] رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ﴾[3]: من كان من فقراء هذا الزمان مؤثراً للسَّماع، آكلاً لأموال الظلمة، فيه نزعة يهوديَّة، والأولى في هذا الزمان سدّ هذا الباب، ولكن الأمر للَّه، والعاقل من أشفق على دينه، واتَّبع الحقّ بعد بيانه، فإنْ لم يقدر على الترك فليتقِّ الإكثار، واللَّه المسؤول في العافية لنا ولكم مَعْشر الإخوان[4]، وهو حَسبنا ونعم الوكيل.

---

(1) في **طبقات الشافعية الكبرى**، 6/ 336 «كان ﷺ يضرب فخذ عائشة أحياناً ويقول: كلِّميني يا عائشة» وقد أورد الحديث أيضاً الغزالي في **إحياء علوم الدين**، 3/ 125.

(2) هو أبو العباس أحمد بن عقبة الحضرمي.

(3) سورة المائدة، الآية: 44.

(4) وردت في الأصل الأخوال وهو ما لا وجه له.

التعريف والإعلام لشيخ قصد فيه الكلام:

وهو الشيخ العارف الشهير أبو الحسن علي الشِّشتري[1]، أحد الصُّوفيَّة والطبقات الأندلسيَّة، كان من أبناء المُلوك، ثم صار من سادات الفُقراء، وكان يُقرأ عليه القرآن والسُّنن، عارف بالحديث، ورسالته العِلْميَّة[2] دالَّة على ذلك، فأمَّا عِلْم الأسرار والأنوار والحكم والأذواق فقد حاز فيه قَصْب السَّبق، وكتبه دائرة على تحقيق العِلْم، وفي ذلك دليل لمن اعتبره، ونسبة ذلك إلى شِشتري الأندلس لا العراق، فإنَّهما اثنان[3]، قرية بالعراق، والأُخرى بالأندلس، وهي بمعجمتين بمُثناة فوقية فراء، دخل بجاية وأقام بها مُدَّة، وكذلك شيخه عبد الحق ابن سبعين، وهُما ممَّن تُكلم فيه كما مرَّ[4]، رحم اللَّه الجميع بمنِّه، وتوفِّي رحمه الله بالطِّينة من قُرب ذمياط من عَمَالة القُدس وقُربه، وقال له أصحابه قبل موته: مَنْ الفقير؟ قال: الذي يمشي بعد موته ثمانية عشر ميلاً، وذلك يوم الثلاثاء سابع عشر صفر سنة ثمان وستين وستمائة.

وقد استحسن مُقطَّعاته جماعة من أهل الفضل كابن عباد[5] وغيره،

---

(1) انظر ترجمته في: **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، لأبي العباس الغبريني، تحقيق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص239-242، **والإحاطة في أخبار غرناطة**، لابن الخطيب، تحقيق محمد عنان، 4/ 205-216، **ونفح الطيب**، للمقري، 2/ 185-187، **ونيل الابتهاج بتطريز الديباج** للتنبكتي، عِناية الدكتور عبد الحميد الهرامة، ط2، دار الكاتب، طرابلس، 2000، ص321-323، وقد ضبط مُحقِّق الإحاطة النِّسبة؛ أي: الششتري بكسر الشين الأُولى وتسكين الثَّانية وفتح التاء، في حين ضبطها مُحقِّق النفح بضمِّ الشين الأُولى وأنا أُرجِّح الضبط الأوَّل؛ لأنَّه الأقرب إلى اسم القرية التي يُرجح عنان أنَّها المنسوب إليها الششتري؛ أي: شارشس Charches في اللُّغة الإسبانيَّة، ثم إنَّ ذلك الضبط المُختار من قبل عنان يتفق مع اللَّهجة اللِّيبية الموجودة اليوم في طريقة أو مظهر ينسب إلى الششتري فيقال فيه: ششتري، بكسر الشين الأُولى وسكون الثانية وكسر التاء، ونحن نعلم أنَّ الششتري قد بقي فترة بطرابلس فلعلَّ ما حافظت عليه لهجة أهلها يكون صحيحاً أو أقرب إلى الصِّحَّة.

(2) لعلَّه يقصد الرسالة التي تحمل هذا العُنوان نفسه وقد سبق أنْ ذكرها زروق، انظر: ص5.

(3) هكذا في المخطوط والصَّواب أن يقال: اثنتان لأنَّهما قريتان.

(4) في صفحة 5-6.

(5) هو أبو عبد اللَّه محمد بن إبراهيم بن عبد اللَّه بن مالك بن إبراهيم بن محمد بن مالك =

ووجد بالخاصِّيَّة أنَّها محفوظة من الفَسقة أنْ يحفظوها، بل يذكروها في فسقهم، ومن ذكرها كذلك أصابه بلاء يدفع فيه إلى قطع رقبته والعِياذ [7/أ] باللَّه[1].

ومُقطَّعاته مُحتوية على ثلاثة معان؛ التغزُّل وهو أقل ما فيها، والسُّلوك وهو مُستوفى في بعضها، والفناء وأحكامه، وإليه إشارة كُلّها لا يَخْفى على من خالطه تأثيرها بذلك فيه؛ لا سيَّما مع وجود التوجُّه وزمن الربيع، وقد نَسَج النَّاس على مِنوالها كثيراً فما أبرقوا ولا أرعدوا، وباللَّه ما قاموا ولا قعدوا إلَّا من قلَّ ونَدَر، لأنَّهم إنْ أصابوا علماً أخطأوا حالاً، وبالعكس، ونسب الناس إليه مِمَّن[2] ليس له كثيراً، وجُملة ما يوجد في النَّسخ المنسوبة إليه نحو السَّبعين مُقطَّعة[3] سنتكلَّم على ما يحتاج إلى الكلام حَسب الوسع والفَهم والتيسير، ومن اللَّه أسأل العافية في كُلّ الأُمور، وهو حَسبنا ونَعْم الوكيل، فأوَّل ذلك:

= ابن إبراهيم بن يحيى بن عباد، ينتسب إلى قبيلة نفزة ومشهور بابن عباد من كبار صوفيَّة المغرب ذو أُصول أندلسيَّة تمتّ به إلى مدينة رندة الشهيرة، حيث ولد بها عام 733هـ ونشا بها وانتقل إلى فاس وتلمسان وسلا ثم فاس حيث بقي خطيباً بجامع القرويين مُدّة خمسة عشر عاماً توفِّي بعدها في رجب عام 792هـ ترك عطاء علميّاً معروفاً في التصوُّف من أشهره شرحه للحكم العطائيَّة، كانت بينه وبين عُلماء عَصْره اتصالات ورسائل مُتبادلة مثل أبي زكرياء السراج حيث عرفت له هذه الرسائل بالرسائل الكُبرى والصُّغرى، كما ترك نظماً في ثمانمائة بيت. (انظر ترجمته في: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج،** لأحمد بابا التنبكتي، عناية وتقديم د. عبد الحميد الهرامة، ط2، دار الكاتب، طرابلس، 2000م، ص472-476، و**الروض العاطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس** المنسوب إلى أبي عبد اللَّه محمد بن عيشون الشراط، دراسة وتحقيق زهراء النظام، كُلِّيَّة الآداب والعُلوم الإنسانيَّة بالرباط، جامعة محمد الخامس المغرب، 1997، ص195- 204)، وغير هذا من الذين شرحوها أمثال الغرناطي.

(1) من بداية التعريف إلى هُنا نقله التنبكتي عن هذا الكتاب، انظر: **نيل الابتهاج،** ص321-322.

(2) هكذا ورد في المخطوط، ولكن يبدو أنَّ المكان لما وليس لمن.

(3) من بداية ترجمة الششتري إلى هُنا نقله أحمد بابا التنبكتي لترجمة الششتري، انظر: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج،** عِناية وتقديم الدكتور عبد الحميد الهرامة، ط2، دار الكاتب، طرابلس، 2000، ص321-322.

[المُقطَّعة الأُولى]

تَـرى كـل لـجـسـمـكْ كـشـف الـغـطـايْ

فــافــنَ ودَعْ صــبــورْ تــبــقــى حــيْ

واللَّه المُستعان، إنَّ الحِجاب الأعظم عن إدراك الحقائق هو الاشتغال بِمَا يؤول أمره لإصلاح الجِسْم من أكل وشُرب وجِماع وغير ذلك من العوائد، وما هذه الأُمور والتعلُّق بها للقُلوب إلَّا كالصدأ للمرآة؛ ما دام عليها فهي في غِطاء لا تُظهر مَحَاسنَها، ولا تظهر فيها المحاسنُ؛ فإذا أعرض العبد عن الاشتغال بعالم جِنْسه طلباً للمعاني، وتوجّه للحقّ بترك ما سِواه فقد أفنى حُظوظ نفسه في حُقوق اللَّه؛ بحيث لا يطلب شيئاً من الجِسْمانية إلا من حيث أمره اللَّه، لا بحال من أحوال نفسه، انكشف الغطاء عن قَلْبه؛ وهو حُبه لنفسه وعمله لها في حُظوظه، لذلك قال سيدي ابن عباد رضي اللَّه تعالى عنه: «إنَّما حجب الخلق عن اللَّه تعالى تدبيرهم لأنفسهم، وعملهم على الحظ الذي يعمل لا للحيط عليه تصب الحظوظ» أهـ.

ثم المشغول بعالم جِسْمه كأن روحه مغيورة فيه؛ إذ لا حركة لها معه، فإذا خرج لعالم المعاني صار القلب حيّاً، وعَلَامة حياته [7/ب] استحسان الحَسَن واستقباح القبيح؛ لأنَّ حقيقة الحياة الإحساس بالأشياء، والميت لا يحس بشيء، وإنَّما يموت القلب بالشَّفقة على النَّفس والرضا عنها، وهو الموجب للإكباب[1] على عالم الجسم.

قوله:

يَشغلكْ عن ذاتكْ

يعني أنَّ عالم الجسم هو الذي يشغلك عن ذاتك؛ أي: عن حقيقتك المعنويَّة فتبقى مع بطنك وفرجك، وإنَّما جعل الذات الحقيقة المعنويَّة التي

(1) في المعجم: أكبَّ الرجل يُكب إكباباً إذا ما نكَّس، **لسان العرب**، مادة: ك ب ب، 1/ 696.

هي الروح، يقول الشاعر[1]: [البسيط]

.... فأنت بالروح لا بالجسم إنسان

لأنَّ الجِسم من سائر الجَمادات لولا الروح، وبرهان ذلك فناؤه وذهاب أجزائه وتشابهها بأجزاء الأرض.

وقوله:

«**وتَنحجِبْ**»

يعني عن المعاني بالجِسْمانيَّات [...][2] بنظرك إلى غير ما يوصلك ويهديك إلى مَعْرفته الذي هو عالم المعاني، وهذا مثل قول ابن عطاء اللَّه رضي الله عنه: «الكائن في الكَوْن ولم يفتح له ميادين الغيوب مسجون بمُحيطاته، مَحْصور في هيكل ذاته» اهـ [3].

وقوله:

«**ويجعلْ أوقاتكْ كُلّها شغبْ**»

معناه أنَّ الاشتغال بعالم الجِسْم يؤدي إلى تشغب، فإنَّ أغراضه مُفترقة،

---

(1) الرواية في **ديوان أبي الفتح البستي** ضِمن بيتين:

يا خادم الجسم كم تَشْقى بخدمته ... لتطلب الربح في ما فيه خسران

أقبل على النفس فاستكمل فضائلها ... فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان

وقد علَّق مُحقِّق الديوان بأنَّ البيتين يتَّفقان وزناً وقافية ومعنى عامّاً مع القصيدة النونية التي مطلعها:

زيادة المرء في دنياه نقصان ... وربحه غير محض الخير خسران

بل ذهب إلى أن بعضهم يروي البيتين ضِمن هذه النونيَّة المشهورة، انظر: **ديوان أبي الفتح البستي**، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مَجْمع اللُّغة العربيَّة، بدمشق، 1410هـ/ 1989م، ص183، 187.

(2) بياض بالأصل بمقدار كلمة.

(3) **الحكم العطائية بشرح الشيخ أحمد زروق**، تحقيق ودراسة رمضان البدري، ط3، دار الكتب العِلْميَّة، بيروت، 1429هـ/ 2008م، ص215.

وشهواته مُتشتِّتة، وكمالاته لا تنحصر، وقد قال سيدي رضي الله عنه[1]: «من عرف اللَّه عاش، ومن مال إلى الدنيا طاش، والأحمق يغدو ويروح في لاش، والعاقل عن عُيوبه فتاش» اهـ.

وقوله:

«**فاصقُلْ لمرآتكْ**[2] تری عَجَبْها»

قد تقدَّم أنَّ القَلْب مِرآة صدؤها التعلُّق بعالم الجِسْم، وصقلها في ترك التهمُّم به، إلا من حيث أمر اللَّه بما أمر، وقد قال ابن عطاء اللَّه رضي الله عنه: «كيف يشرق قلب صُور الأكوان مُنطبعة في مِرآته»[3] وإنَّما الصقل بإزالة العُيوب والتبرؤ من الذنوب، وليس ذلك إلَّا بدوام الاستغفار ودوام إظهار الفاقة والافتقار [8/أ] فإذا فعلت ذلك أيُّها العَبْد ترى عجباً، وهو ظهور عالم القُدرة، ونُفوذ الكلمة، واتِّضاح العوالم بِحَسب العارضة وقوَّة القابليَّة التركيبيَّة، والحاصل في إشارته بقوله:

«**يريك أيسرها ثَمَّ صَقلُ المرا**»

أي: كل ما في الوجود تراه إذ ذاك؛ لما حَصَل لك صقل المِرآة فإنَّك مِرآة الوجود، بمعنى تظهر فيك إشارة حتى كأنَّك هو، ويقع بينك وبين كُلِّ عالم نِسبة أوجبها تَجَلِّيه لك علماً وصُورة وتحقّقاً، حتى كأنك ممَّا منك لكن لا حقيقة لها فيك، كما لا حقيقة لما بيد المرآة من مُقابلها، وعن هذا عبَّر بعضهم بأنَّ الآدمي نُسْخة العالم واشتغل بمُقابلة النُّسختين[4]، فافهم.

قوله:

---

(1) هو ابن عباد كما يفهم من السِّياق.

(2) هكذا هي في الأصل ولعلَّ الصَّواب مرآتك دون حرف الجر.

(3) **الحكم العطائية بشرح أحمد زروق**، ص31.

(4) وإلى هذا المعنى أشار الشاعر بقوله:

وتـزعـم أنـك جـرم صـغـيـر   وفـيـك انـطـوى الـعـالـم الأكـبـر

«من في القبا يرجعْ صَحْبِ الجَنا»

يعني أنَّه من حصل له هذا التجلِّي اتَّسعت عليه الأُمور وصار سائراً في الكون كُلّه، غير مُقيَّد بوجود؛ لرؤية كُلّ موجود مثله في صِفَة النَّفس، ويرى الكُلّ بعين الحقّ؛ إذ يرى الكُلّ من عين جُوده فيترك التدبير لعالم جِسْمه، ويتَّسع نظره في هِمَمه وعَزْمه؛ فيكون راضياً عن مولاه، متوجِّهاً لبابه يتولَّاه، قال عبد الواحد بن زيد[1] رضي الله عنه: «الرضا باب اللَّه الأعظم، ومُستراح العابدين، وجنَّة الدنيا»[2] اهـ، والقَبَاء بفتح القاف ثم الموحدة والمد قميص ضيق جدّاً،[3] والجناء[4] معلوم، وبينهما في الوسع والضِّيق لما[5] بينهما وهنا اهـ كلام التحضيض والتحريض والتنفير والتحذير.

ثم توجَّه بالسُّلوك فقال:

«خُذِ الوجودْ كلا»

يعني الأكوان كُلّها:

«يا ذا الخليعْ»

---

(1) هو عبد الواحد بن زيد أبو عبيدة البصري من الطبقة السَّادسة من التابعين، وصفه الذهبي بأنَّه زاهد قُدوة توفِّي بعد الخمسين ومائة، وقيل: بقي حتى سبع وسبعين ومائة من هجرة الرسول ﷺ، انظر: **وفيات سير أعلام النبلاء**، لأبي عبد اللَّه محمد بن أحمد الذهبي، تهذيب خليل بن مأمون شيحا، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1428هـ/ 2007م، ص661.

(2) لم أجد تخريجاً لهذا القول وإنَّما وجدت شيئاً يتَّصل منه بسبب حيث نسب الزمخشري (**ربيع الأبرار**، تحقيق عبد الأمير مهنا، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1412هـ/ 1992م، 5/ 329) إلى عبد الواحد بن زيد هذا قوله: «ما أحسب شيئاً من الأعمال يتقدَّم الصَّبر إلا الرضا، ولا أعلم درجة أرفع من الرضا وهو رأس المحبة».

(3) في **لسان العرب**، مادة: ق ب ى؛ 14/ 168: «القَباء -ممدود- من الثياب».

(4) لعلّ الجنا هُنا هو المقصور: الجنى بمعنى من يجني شيئاً، ويكون الجني عادة في الثمار ما لم تيبس، **لسان العرب**، مادة: ج ن ى، 14/ 156. الظاهر أنَّ الجنا ثوب واسع، ولا عَلاقة لجني الثمار بهذا المعنى هُنا. يرجع إلى **معجم دوزي** الذي استدرك فيه على المعاجم العربيَّة بعض ما اختص به عرب الأندلس من مُصطلحات.

(5) لعلَّ الصحيح بدون لام: ما بينهما.

يعني أيَّها الشخص المُتوجِّه لقصده من غير احتشام، وقوله:

«عُلوّ مع سُفلي رُد الجميعْ»

أي: اجمع العلو مع السُّفلي مع ذلك

«وسم ذا الجمَلا»

أي: جُملة الكَوْن سمِّها عند رؤيتها عيناً واحدة في الحُكم [8/ب]

«عن شارة فيها»

أي: محلّاً لظُهور الأسماء والصِّفات؛ إذ لا وجود لها إلَّا بها، وهو معنى الاستواء[1] المُشار إليه في الآية، ومرجع الأوصاف الظاهرة في العرش إنَّما هو الرحمة التي أوجبت تخصيصه بالوجود الجائز حتى توجَّه له الصِّفات المُوجبة للإيجاد؛ كالإرادة والقُدرة وغير ذلك، قال ابن عطاء اللَّه ﷺ في مُناجاته: «يا مَنِ استوى[2] رحمانيَّته[3] على عَرْشه، فصار العرش غيباً في رحمانيَّته[4]، كما صارت العوالم غيباً في عَرْشه، مَحَقت الآثار بالآثار، ومَحَوت الأغيار بمُحيطات أفلاك الأنوار[5] لعيني إذ غيبت الكَوْن في العرش، وغيبت العرش في رحمتك، فالعرش مُحيط بالموجود حسّاً، والرَّحمة مُحيطة بالعرش معنى، هذا هو معنى الاستواء[6]، لا ما يفهمه من عَدَل عن الحقّ، وشَبَّهَ الحقَّ بالخلقِ، تعالى الحقُّ الله عما يقول الظالمون [علوّاً][7] كبيراً.

---

(1) في الأصل الستوى، ونعتقد أنَّه خطأ من الناسخ والمؤلف يُشير إلى الآية 4 من سورة طه وهي قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾.

(2) هكذا بالأصل والمُفترض، استوت؛ لأنَّ الفاعل مؤنث متَّصل بالفعل.

(3) في الحكم برحمانيته.

(4) في الحكم في رحمانيتك.

(5) إلى هُنا جاء النص موافقاً للحكم التي اطلعنا عليها، وهي **الحكم العطائية لابن عطاء الله بشرح أحمد زروق**، تحقيق ودراسة رمضان محمد بن علي البدري، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1429هـ/ 2008م، ص268.

(6) في الأصل الاستوى.

(7) زيادة اقتضاها السياق.

«**ثَمْ**»

إنَّ العرش المُشار إليه هو

«**مركبْ في بحرْ اسم ما فيهِ حيْ**»

فالأسماء بحر يَسْبح في آثارها الأكوان المُعبَّر عنها بالعرش المُمثَّل بالمَرْكب الذي لا حي فيه، وهو الموجود كُلّه إذا اتّفق في صِفة الافتقار، الظاهر شُمولها له عند جَمْعه في النظر؛ فهو مَيت معنى، وإن لم يكن حسّاً، وإنَّما جعل الأسماء بحراً؛ لأنَّ التفاصيل الوجوديَّة، إنَّما تظهر عن معانيها التفصيليَّة، كما أنَّها تفاصيل معاني الصِّفات، ثم العَبْد معها بِحَسب ما يُقابله منها؛ تارَة يكثر الارتجاج، وترتفع الأمواج، وتارَة تصفو الرِّياح، فتبسط الأرواح، فإذا قابل العَبْد منها الجَلال فلا طاقة، وإذا قابله الجَمال فلا فاقة، وإذا كان المَركب لا حي فيه فَحَرَكته ظاهرة ظهراناً مُحَرِّكُهُ غَيْرُهُ، فلذلك قال:

«**على المُحرِّك لُو دُرْ يا فَيْ**»

لأنَّ حركته شيء عظيم؛ فمُحرِّكه لا يكون إلَّا أعظم من العظيم، ولئن حَصَل العِلْم بوجوده فالاتِّصال والقُرب منه هو المطلوب [9/أ] الأعظم ولا وجْه لطلبه إلَّا من الحَرَكة الموجبة للعِلْم بوجوده، فمن أراد معرفة اللَّه فلا يهمل شيئاً من الوجود، وينظر في تفاصيل أحواله وأحوال غيره حَركة وسُكوناً، وفي ارتباط العالم بعضه ببعض، ولهذا أشار بعضهم إلى أنَّ حقيقة العِلْم بالقُدرة إنَّما تصحّ بعلم الارتباط من التشريح والطبيعيَّات، فمن لم يقدر على ذلك فله في تفاصيل أحوال الناس كِفاية؛ إذ لم تتَّفق هِمَمهم في المطالب، ومتى اتَّفقت فالحَرَكات مُختلفة، ولهذا اختار العارفون سَكَن المدائن والبلاد الكثيرة التنويع، وتعرفوا أحوال النَّاس على حدِّ الشَّرع، فاعلم ذلك، وهُنا انتهت الترقية عن عالم الحِسّ، وبقي النَّظر في عالم الأحكام فابتدأها بقوله:

«**رُدَّ الوجودْ واحدْ وأنتَ ذاكْ**»

يعني: لا ترى أحداً مخاطباً سِواك، ولا معنيّاً بالمَغْفرة غيرك، ولا مطلوباً بالحقيقة إلا أنت، ولا حُكم فيه إلَّا لك؛ لأنَّك مع كُلّ مُكوّن مُستو بِصِفات النَّفس وأحكام الافتقار، وتوجُّه الخطاب، ولو كنت في الوجود وحدك لم يستفد من وجودك غير ما استفدته من كُلّ موجود، ولو كان الوجود كُلّه معك ما أغنى عنك شيئاً فيما يتعلَّق بك؛ عادة وعبادة وحكماً، وقوله:

«ولا ترى زايد ليس ثَمَّ سِواكْ»

يعني: أنَّه ليس في الدَّارين إلَّا أنت وربك، وأنت فعله؛ فليس ثم من يعتني به الحقّ غيرك، وقد جاء عنه بقوله[1]: «خلقتُ الأشياءَ من أجلكَ وخُلقتَ من أجلي، فلا تشتغل بما هو لك ممَّا أنت له»، وهذا إجلال عظيم، لذلك قيل: طريقُ العارفِ إلى اللَّه نفسُه لا مَخْرجَ عنها، وقال بعض العارفين ﵁: إيَّاك وطلب الدَّليل من خارج فيفتقد إلى المعارج، واطلب الحقّ من ذاتك لذاتك تجد الحقّ أقرب إليك من ذاتك، وقوله:

«فِرَّ للسِّوى جَاحِدْ مهما أتاكْ»

يعني: أنَّك أيّها [9/ب] العَبْد إذا أتاك شيء من الوجود طالباً أنْ تكون له فادفعه، سواء كان حِسِّيّاً أو معنويّاً، ولا ترى أنَّ الطلب إلَّا فيك، ولا الرجوع إلَّا إليك، ونظرك لمولاك، إنَّما هو بعد التحقُّق بوصفك أن كان هذا النَّظر لازمًا لك في كُلّ محل، فحقيقته موقوفة على تحقُّقك. وقوله:

«والرأي المرئي»

يعني: أنَّه ما يتجلَّى لك في كُلّ أطوار سُلوكك إنَّما هو من حقيقة وجودك، حتى لو تجلَّى لك الحقّ، فإنَّما تعرفه من حيث أنت، لا من حيث هو؛ لأنَّك إنْ قلت: حيّاً عالماً قديراً لم تثبت ذلك إلَّا من العِلْم بوجوده في وصفك، فما أثبت إلَّا أنت، وإنَّما عقلت من الحقّ توجُّهه، بل تنزُّهه عن وصف النقص اللَّائق بك، ثم تُنزِّهه عن كمالك، فأثبت له الكلام اللَّائق به

(1) هكذا في المخطوط ولعلَّ الصَّحيح بدون باء الجر.

من حيث عِلْمك بتنزيهه لا من حيث إنَّه وصفه، وأنزل على ذلك بما أنزل في كتابه من أوصافه وأسمائه، وأيضاً إذا رأيت الحقّ فإنَّما تراه[1] من حيث فعله فيك، وفعله فيك رأيته فهو الذي رأى نفسه بفعله.

وقوله: «وثَمَّ شْوَىْ» يعني: وهناك شيء، وهو النَّسب[2] المُوجَّه لإثبات العَبْد في عين عدمه واحتجابه عن الحقّ، مع تحقُّق عدم استقلاله دونه اللَّازم لظُهوره فيه وبه وله، وكأن قائلاً قال له: وما ذاك الشوى؟ فقال:

«**سَرابْ**[3] لا يا عاطشْ يظهرْ مُوَيْ»

يعني: أنَّ وجود العَبْد كالسَّراب ﴿يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾[4] يعني أنَّه الفاعل له، والمجازي عليه، وجوداً في الموجود وعدماً في العدم، وهذا معنى قول ابن عطاء اللَّه ﷺ «الكون كان ظلمة وإنَّما أناره ظُهور الحقّ فيه»[5]، وكقوله: «الأكوان ثابتة بإثباته وممحوَّة بأحدية ذاته» اهـ[6].

ولمَّا فرغ من الأحكام وذكر محطّ الفناء المُطلق رجع إلى البرهان على دعواه في انفراد [10/أ] الحقّ تعالى فقال:

«**إنْ كنت ممَّن قال ثَمَّ الوسطْ**»

أي: الوسائط والأسباب

«**فقل لُو يا بطل خَلِّ الغلطْ**»

(1) ورد هُنا زيادة واو بالأصل يبدو أنَّها زائدة.
(2) هكذا في المخطوط ولعلَّ الصَّواب: السَّبب.
(3) في الأصل شراب بالشين وواضح أنَّه خطأ.
(4) سورة النور، الآية: 38.
(5) انظر: **شرح الحكم العطائية لابن عباد الرندي**، إعداد محمد عبد المقصود، ط1، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1408هـ/ 1988م، ص124، وفيها: الكون كُلّه ظلمة.
(6) **شرح الحكم لزروق**، ص143.

يعني وهو القول بالوسط

«واحد هو الفعال في الحضرة قط»

يعني: بالحضرة الوجود[1] كُلّه المُشار إليه بالعَرْش، وإذا كان الفعال واحداً[2]

«فانبذ»

أي: اترك واطرح

«هذه»

الأغيار، يعني ما سِوى الحقّ

«واطويها طي»

يعني: لا تبق لها وجوداً في نظرك، بل غب عنها بالنَّظر إلى مولاك، من حيث اقتضى منك تكليفاً أو تعريفاً؛ لأنَّ قيامك بالتكليف وقوف مع حِكمته، وتسليمك عند التعريف رجوع إلى قُدرته، وليس إثبات أحد الوصفين بأوْلى من الآخر، فوجب اتِّباع الشَّريعة، والوقوف عند الحقيقة، وقد قال الشيخ أبو العباس المرسي ﷺ: «ليس الشأن من تُطْوى له الأرض فإذا هو بمكَّة، أو حيث شاء من البلاد، بل الشأن من تُطْوى عنه أوصاف نفسه فإذا هو عند ربِّه»، وقال ابن عطاء اللَّه ﷺ: «الطي الحقيقي أنْ تُطْوى مَسافة الدنيا عنك حتى ترى الآخرة أقرب إليك منك»[3] اهـ. وقوله:

«وأنت في الجُمْلَى تكن فتيّ»

يعني: أنَّك إذا نُبذت الأغيار وطُويت الأكدار فأنت من جُملة من نبذوا ما طَوى؛ لأنَّ حُكم كُلّ شخص حُكم العالم كُلّه في الغيريَّة والافتقار، ومعنى فتي[4]:

---

(1) في الأصل الوجد، ولعلَّ الصَّواب ما أثبتنا.

(2) وردت في الأصل واحد وهو خطأ لُغوي.

(3) **شرح الحكم العطائية**، للرندي، ص61.

(4) في المخطوط كرّرت فتى.

ذا فُتوَّة؛ أي: كريمَ أنفاس، ودليل ذلك منك طرح كُلّ شيء، والإقبال على [...][1] فلا شيء، قال مولانا جلَّت قُدرته في حقّ أهل الكهف: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى﴾[2]، وقال الشيخ أبو العباس المرسي[3]: «الفتى من كسر الصنم، قال تعالى: ﴿قَالُواْ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ﴾[4] الآية» اهـ. وصنم كُلّ إنسان ما توجَّه له عن هَوى، واللَّه أعلم.

ولـمَّا فرغ من البُرهان والتحضيض توجَّه لتحقيق كُلّ ما أشار إليه من الفناء وغيره فقال:

«ثبتْ من يفنى واشْ هُـ الفنا؟»[5]

يعني أن [10/ب] طلب العِلْم بالفاني ما هو؟ حاش هو، وما الفناء في حَدِّه ومعناه؟ ثم أخبر أنَّه لم يجد غير ذاته فقال:

«فلم نجدْ معنى إلا أنا»

يعني: أنَّه لم يجد للفناء مَعْنى إلَّا طرح وجوده، ولا ما يفنى؛ أي: يطرح إلَّا وجوده، فأفنى من لم يكن، وشهد بالبقاء من لم يزل، والفناء في اصطلاح قوم: شُهود حقّ بلا خَلْق[6]، ومرجعه لرؤية المشهود وحده من حيث

---

(1) بياض بالأصل بمقدار كلمتين.

(2) سورة الكهف، الآية: 13.

(3) هو أحمد بن عمر بن محمد الأنصاري المرسي ولد بمدينة مرسية الأندلسيَّة التي ينسب إليها، وكان مَمَّن رحل إلى الشَّمال الأفريقي ونزل في الإسكندريَّة التي توفِّي بها عام 686 أو 685هـ وله ضريح بها قد زاره المقري وهو ما زال حتى اليوم معروفاً بالإسكندريَّة، وقد كان من رجال التصوُّف المشهورين، فقد خلف الشيخ أبا الحسن الشاذلي في طريقته كما تلقَّى عنه أبو العباس بن عطاء اللَّه السكندري، وقد عرف عنه الرجوع إلى كُتب بعينها في الفِقه والعقائد والحديث والتفسير. انظر: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، للتنبكتي، ص81، و**نفح الطيب**، للمقري، دار الفكر، 2/ 190-191.

(4) سورة الأنبياء، الآية: 60.

(5) واش هـُ الفنا؟ أي: وما هو الفناء؟

(6) وهو عند ابن عربي: «رؤية العبد للعلّة بقيام اللَّه على ذلك»، **اصطلاح الصوفيَّة**، تأليف الشيخ محيي الدِّين بن عربي، حقَّقه وضبطه وقدَّم له عبد الرحيم مارديني، ط1، دار المحبة، دمشق، 2002، ص114.

الشُّهود، قال ابن البنا[1] رَحِمَهُ اللهُ: «والشُّهود من إشهاد المشهود كشف الوجود» اهـ. قال رَحِمَهُ اللهُ:

«ما كل من غنى ينشد لنا»

يعني: أنَّه ليس كُلّ شيخ أو مُتوجِّه يصلح لإفادة أهل المعرفة، وذم الفناء، ولكن[2] منادٍ يسمعهم، وإنَّما يسمعون نِداء الحقّ ومُناديه في الكَوْن الذي هو لِسان الحال [و]هو يقول:

«عُريانْ نريدْ نمشِي»

يعني: ليس لي شيء أرجع إليه، لخُروجي عن كُلّ شيء كما قال بعضهم، وقد قيل: فوِّض أمرك إلى اللَّه، قال: ليس لي أمر حتى أفوِّضه إليه، انتهى، وقوله: «أجل شيء».

يعني: أنَّ عُريه أرفع شيء في الوجود، وهذا العُري معنوي شبهه بالحِسِّي؛ إذ قال:

«كما مشى قبلي غيلان ميْ»

يعني: صاحب مي الذي كان يعشقها، واسمه غيلان[3]، ويحتمل أنْ يُريد

---

(1) لعلَّه أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المراكشي عرف بابن البنا؛ لأنَّ أباه كان يحترف مِهنة البناء كان عالماً مشاركاً في عُلوم عديدة من طِب وفِقه وأُصول وعربيَّة وفلك ومنطق وغيرها وقد ترك كتباً عديدة، كان يأخذ في طريق التصوُّف ويستعمل الصَّوم والخُلوة ولازم الصوفي المدعو عبد الرحمن الهزميري وله ضِمن مؤلَّفاته كُتب تدلّ على تصوُّفه مثل: **مراسم الطريقة في علم الحقيقة**، ومقالة شرح فيها لغز عمر بن إسماعيل بن الفارض. انظر: ترجمته في **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، للعباس ابن إبراهيم السملالي، مُراجعة عبد الوهاب بن منصور، المطبعة المَلَكيَّة، الرباط، 2/ 202-210، و**الأعلام**، لخير الدين الزركلي، ط10، دار العلم للملايين، بيروت، 1992، 1/ 222.

(2) لعلَّ الصحيح ولا.

(3) هو غيلان بن عقبة أحد بني عدي بن عبد مناة بن أدٍّ؛ شاعر أُموي عده ابن سلام في الطبقة الثانيَّة من شُعراء الإسلام، له ديوان مُحقَّق، وقد درس شعره دراسات عديدة، وميَّة التي شهر بها هي ميَّة المنقريَّة التي أحبَّها وشبَّب بها في شِعره، انظر: **طبقات** =

العُري المَعْنوي، فإنَّه لم يبقَ له في وجوده حُكم معها، وهُنا انتهت هذه الزجليَّة، وباللَّه التوفيق.

ومن المُقطَّعات الموافقة لهذه في الطَّبع والوزن والمَعْنى قوله:

[المُقطَّعة الثَّانية]

«**الحب أفناني وكنت حيّ....**» إلخ

وما الفرق بين هذه وتلك إلَّا أنَّ هذه دعوى وتلك تعليم وإفاد [ة][1] وقوله: الحُبّ أفناني؛ يعني أنَّه لا علَّة للفناء إلَّا الحُبّ؛ لأنَّ المُحبّ لا يُبقي[2] في الحُبّ فضلة لغير محبوبه فيصير ميتاً في صُورة حي؛ إذ لا انتفاع له بنفسه كما لا ينتفع بها الميت، وقوله:

«**ما نَظَرتْ عيني جهداً إليّ**»[3]

يعني: أنَّه حين نظر إلى كماله في ذاته وقع حُبّه على ذاته، فطلب كمالها فوجده في فنائها بمحبوبها، فلم [11/أ] تبق بقيَّة إلَّا له، وقوله:

«يا قد...» إلخ إشارة ظُهور ما في باطنه على ظاهره، وهو المِثال الصَّدر الذي ظهر به وجود الروح، بحيث دلَّ وجوده على وجودها، وكماله على كمالها، وأنَّها أكمل الموجودات لأنَّها أكملها، وهي أكمل منه فإنَّها جماله، ورؤيته استحالة وجود غيره، يعني من الأكوان على خِلاف حُكمه، ومطلقاً،

= الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي، إعداد اللَّجنة الجامعيَّة لنشر التُّراث العربي، دار النهضة، بيروت-لبنان، ص131-138. **والأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني، شرح عبد الأمير علي مهنا، ط2، دار الكتب العِلْميَّة، بيروت، 1412هـ/ 1992م، 18/ 5-58، **والأعلام**، لخير الدِّين الزركلي، ط10، دار العلم للملايين، بيروت، 1992، 5/ 124، **ومعجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، 2/ 605.

(1) زيادة اقتضاها السِّياق.

(2) في الأصل: لأنَّ المحبة لا يتقى، ونظنه خطأ.

(3) لعلَّ الصَّواب إلا إليَّ.

إذ هو فعل الحقّ، وكُلّ شيء كذلك بما تمّ غيره، كما جاء في الخبر «كان اللَّه ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان»[1]، وقوله:

«ألا هو المحبوب» إلخ

معناه تقدَّم في قوله:

«رد الوجود واحدْ»

وإنَّما امتاز هذا المحلّ بالدَّعوى والتغزُّل وهو بيِّن، وقوله:

«صفاته لا تخفى لمن نظرْ»

يعني التي هي العجز والفقر والضعف والذل.

«وذاتي معلوقة تلك الصُّوَرْ»

يعني: أنَّ ذاته معلوقة الأحكام، وهي الافتقار في غير الكمال، ثم الصِّفات والذات إنَّما هي صُور لمعاني أوصاف الحقّ؛ إذ هي الموجبة لها، وقوله:

«فافن[2] عن الأخساس» إلخ

تقدَّم معناه في أوَّل أبيات[3] الزجليَّة الأُولى، وقوله:

«بالسر والمعنى خفيتْ»

يعني: أنّ سبب خَفَائه سرّه ومعناه، وأنَّ سرّه ومعناه خفي فلا يظهره لأحد، وقوله:

«كيْ»

---

(1) أورده ابن عطاء اللَّه وذكره زروق على أنَّه حديث باللَّفظ نفسه الذي ذكره هُنا، انظر: **الحكم العطائية بشرح زروق**، تحقيق رمضان محمد بن علي البدري، ط3، دار الكتب العِلْميَّة، بيروت، 1429هـ/ 2008م، ص60.

(2) وردت بالمخطوط بألف فافنى.

(3) وردت بالأصل البيت وهو ما لا يصح.

يعني: إنَّما وقع هذا الخَفَاء ليقع الفناء، ويدلّ عليه قوله:

«لأنه مني سَتَرْ عليْ»

يعني: أنَّ سِرّه ومعناه سَتْر منه عليه، ومن هُنا جاء أنَّ وجوده الفنائي غير البقائي، ومعناه في قول ابن عطاء الله: «سبحان من سَتَر سِرّ الخُصوصيَّة بظُهور البشريَّة، وظهر بعظمة الرُّبوبيَّة في إظهار العُبوديَّة اهـ»[1].

وقوله:

«فيا قد فشا سِرِّي بلا خَفِيْ»

تقدَّم معناه، وهو ظاهر التصوُّر، وليس فيه إلَّا قوله ثوب الغفا، يعني الغفلة أو النَّوم، وعلى أنَّه بالعَيْن المُهْملة[2] فيعني الفضلة[3].

ومن المُقطَّعات الزجليَّة له رضي اللَّه عنه، وهي خِلَاف طَبْع الأُولى [11/ب] ووزنها، وفيها من المعاني ما ليس فيها[4] قوله:

[المُقطَّعة الثَّالثة]

«نَقُلْها مجهرْ بالصباحْ»

يعني أنِّي لا أحتشم بِقَوْلة أقولها وأسترسل في مقالي، وعليه بعض النُّسخ إذ فيها رسلي، والمقالة هي قوله:

«ليس لك شيء ثاني»

إذ ليس لك أيَّها العَبْد من الأشياء ثانٍ في صُورتك الظاهرة؛ إذ هي

---

(1) في **الحكم العطائية بشرح زروق**، تحقيق البدري، ص120: «فسبحان من ستر سر الخُصوصيَّة بظُهور صِفات البشرية وظهر بعظمة الرُّبوبية في إظهار وصف العبوديَّة».

(2) أي: العفا.

(3) جاء في **لسان العرب**، مادة: ع ف ى، 14/ 74 العفو: الفضل، وقال الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ [البقرة: 219].

(4) أي: في هذه من المعاني ما ليس في تلك.

مُنتصبة بديعة الخلق، وعِلْم العَبْد بذلك يوجب له رَفْع الهمَّة عن الخلق، وهذا كما قال ابن عطاء اللَّه رضي الله عنه: «جعلك في العالم المُتوسِّط بين مُلكه ومَلَكوته ليعلمك جَلالة قدرك بين مخلوقاته، وأنَّك جَوْهرة تنطوي عنك أصداف مَكنوناته، وسعك الكَوْن من حيث جِسمانيَّتك، ولم يسعك من حيث ثُبوت روحك اهـ»[1].

وقوله:

«وكن فقيراً وارم السلاحْ»

يعني: أنَّك إذا صحَّ عنك جَلالة قَدرك فلم ترضَ لنفسك بغير الحَقّ، فتوجَّه إليه بالفَقْر والفاقة، وإسقاط الحَول والقُوَّة، فإنَّ الغِنى الكامل لا يُلاقى إلَّا بالفَقر الكامل، قيل لبعضهم: بِمَ[2] تلقَ ربّك؟ قال: وهل يُلْقى الغني إلَّا بالفَقر؟ وقال غيره: واللَّه لئن لقيته بفقرك لتلفينَّه الأعظم، يعني إنَّما يُقابل الحقّ بِفَقر حتى في الفَقر، ومن الفَقر، قال أبو مدين[3] رضي الله عنه: قيل لي خزائننا مَمْلوءة بالخدمة، فإنْ أردتنا فعليك بالذل والافتقار، كما قيل [في] أدب شِعري [مجزوء الكامل]:

إن الـعـبـيـد تـذلـل ... والـعـبـدُ لا يـدع الأدبْ[4]

فـإذا تـكـامـلَ ذُلُّـهُ ... نـال الـمـودَّةَ واقـتـربْ[5]

---

(1) في **الحكم بشرح زروق**، ص215: منطو عليها، جسمانيتك، من حيث روحانيتك.

(2) وردت في الأصل بألف بعد الميم وهو خطأ.

(3) هو شعيب بن الحسين الأندلسي، أصله من قرية من قُرى إشبيلية نزل طنجة وسبتة وبجاية ومراكش ومنها إلى فاس، ومات في عام 594هـ، ودُفن بخارج تلمسان كان عالماً من العُلماء حافظاً للحديث واعظاً رحل إلى الشرق فحج وجاور بمكَّة ولقي بها عُلماء وصُلحاء وأخذ عنهم من بينهم عبد القادر الكيلاني، انظر ترجمته في: **التشوف إلى رجال التصوف**، لأبي يعقوب التادلي ابن الزيات، ص319-326، وفي **نفح الطيب**، 7/ 136-144، **ومعجم المؤلفين**، لكحالة، 1/ 815.

(4) في المخطوط الأب ولا معنى له في السياق.

(5) ورد البيتان في **الحكم العطائية**، ص134.

وقوله:

«في ضماني»[1]

يعني أنَّك إذا فعلت ما أَمَرك به من التجريد عن وصفك، والقِيام مع الحق تكليفاً وتعريفاً، كان الشيخ ضامناً[2] لك الفَلاح والوصول، وإنَّما دعاه لذلك ضَمان الحَقّ في وعده[3] بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۞ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُۚ وَمَن يَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسۡبُهُۥٓۚ﴾[4]؛ أي: كافيه ووافيه [12/أ] وناصره، وقد كتب ابن عباد ﷺ للسراج[5] رحمه الله: «كُن لربك يا أخي في كُلّ زمان، وتجرَّد له من حولك وقُوَّتك، وأمان اللَّه على العَرْيان، اضرب الزِّير بالقِلَّة، وابق بلا عَلاقة ولا عِلَّة اهـ» تعلُّقاً من حِفْظي بطول العَهْدية، ونقله عن سَماعي له، واللَّه أعلم، فإذا عرفت مِقْدارك، وصح افتقارك فلا تهمل الأُمور ولكن:

«اطلب كمالك يا فلان إن كنت غافل»

---

(1) بالأصل ظماني وهو خطأ.

(2) وردت بالأصل ظامن وهو خطأ إملائيّاً ونحويّاً.

(3) في الأصل وردت «وحده» ولا معنى لها.

(4) سورة الطلاق، الآيتان: 2-3.

(5) هو أبو زكرياء يحيى بن أحمد السراج، الرندي، النفزي، الحميري، ذو أُصول أندلسيَّة؛ عاش بالمغرب، وصار فقيهاً إماماً محدِّثاً راوية، كثير الولع بالاطِّلاع والمُذاكرة حتى قال عنه ابن القاضي (**جذوة الاقتباس**، 2/ 539). «قلَّما تجد في كتب المغرب كتاباً ليس عليه خطه» وقد انتهت إليه رواية الحديث في زمنه وبلده وترك فهرسة معروفة توجد مخطوطة في بعض خزائن المخطوطات المغربيَّة وغيرها، توفِّي أبو زكرياء هذا عام 803 أو 805هـ، وابن عبَّاد هو أبو عبد الله محمد بن أبي إسحاق إبراهيم بن أبي بكر ابن عباد رندي، أي: أندلسي نشأة ونفزي نسباً، له مُشاركات في عُلوم كثيرة، توفِّي عام 792هـ، وقد ترك مؤلفات شتَّى، كان معاصراً لأبي زكرياء السراج، وقد نقل التنبكتي عن بعضهم (**نيل الابتهاج**، ص634) أنَّ ابن السراج هذا كانت بينه وبين ابن عباد الرندي مُراسلات وإشارات، بل ذكر التنبكتي والمقري (**نيل الابتهاج**، ص473، **النفح**، 5/ 341) أنَّ السراج هذا عرف في فهرسته بابن عباد الرندي ووصفه بقوله: «شيخنا الفقيه الخطيب البليغ الخاشع الخاشي، الإمام المُصنِّف، السالك العارف، الرباني المُحقِّق... إلخ» انظر ترجمة الرندي موسعة في: **نفح الطيب**، 5/ 341-350.

وليس لك الكمال إلَّا الخُروج عن عالم الحِسّ، والتعلُّق بطلب المعالي في المعاني، وإيَّاك والتعلُّل في ذلك بالزمان وأهله؛ فالمُعطي لمن تقدَّم، هو المنَّان على من تأخَّر، وبِحَسب هذا.

«لا تستمع لقول كانْ سيدي فلانْ»

من أكابر القوم، أين أنا منهم؟ وكيف أهم أنْ أنال مَرْتبتهم، فإنَّ ذلك قاطع وَجِدَّ في الطَّلب، فإنَّ مطلبك حاصل وهو اللَّه الذي لم يزل، وهيا على الدُّرِّ هَلُمّ، وللَّه در ابن مالك؛ حيث يقول في صَدْر التسهيل: «إذا كانت العُلوم منحاً إلهيَّة ومواهب اختصاصيَّة فغير مُستبعد أن يفتح على بعض المُتأخِّرين ما عَسُرَ على كثير من المُتقدِّمين...»[1] إلى آخر كلامه، وقوله:

«وامحُ الزمانْ مع المكانْ»

معناه لا تقل زماننا ليس كزمان من تقدَّم، ولا مكاننا كالأماكن الفاضلة، فتتوقف على العمل لعلَّة الزمان والمكان؛ بل اقصد مولاك في كُلّ وقت؛ فهو المنَّان بلا عِلَّة، والمُتفضِّل من غير مُراعاة سبب، وقد يكون مُراده بمحو الزمان والمكان أنَّك لا تنفيهما عن وجود الحَقّ، وهذا الذي يتبادر للذهن، لكن ليس دليل من خارج في كلام المُصنِّف، نعم قد يُسْتَرْوَحُ[2] من قوله:

«والكل باطل»

ومَعْنى الزَّمان والمكان وقبيلهما[3] باطل لا حقيقة له إلَّا من حيث تحقيق الحَقّ إياه لذلك، وكان عليه الصَّلاة والسَّلام يتمثَّل ببيت لبيد[4]: [الطويل]

---

(1) **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**، لجمال الدِّين أبي عبد اللَّه محمد بن مالك، المطبعة الميرية بمكَّة، الطبعة الأُولى، 1319هـ، ص1، وفيه: «يدخر لبعض» بدل «يفتح على بعض».

(2) لعلَّه قصد بيستروح، أي: توجد فيه رائحة؛ أي: يشتمّ، أي: يدرك.

(3) بالأصل قليلهما ولعلَّ الصحيح ما أثبتناه.

(4) هو لبيد بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب العامري الشاعر المشهور واحد من أصحاب المُعلَّقات ومن الشُّعراء المُعمرين، أدرك الإسلام وأقبل على رسول الله وأسلم وأدرك خلافة عمر بن الخطاب، انظر ترجمته والبيت في: **الشعر والشعراء**، لابن قتيبة، =

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ....

ولما شهد القوم كُلّ شيء سِواه تعالى باطلاً[1] [12/ب] جَرَى على ألسنتهم غير البارئ، والفُقهاء لما كانت مُخاطباتهم من حيث أمره لم يبالوا بِمَا جَرَى على ألسنتهم من ذكره فافهم، وقوله:

«وإياكْ لا تنكر اصطلاحْ»

يعني اصطلاح الحَقّ في الخَلْق من حيث العوائد والأسباب والشرائع وترتيب اصطلاح القوم في مُراعاة الأمكنة والأزمنة عند إمكان التوسُّع واتِّساع التوجُّه، ففيه معانٍ وحِكَم وأسرار اقتضتها الحِكْمة الإلهيَّة، بحيث صيَّرتها سنَّة لا تتبدَّل، ﴿فَلَن[2] تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾[3]، والمقصود الخروج عن عالم التقييد إلى عالم الإطلاق في عالم التقييد؛ بحيث يكون ما تقيد به من نتائج الإطلاق، وهو أنْ تقوم في الخَلْق بالحَقّ، فتدخل معهم بما خرجت به عنهم، وقوله:

«تحتهْ مراتبْ صحاحْ»

يعني أنَّ الاصطلاح في الجَري عليه الأخذ بستة مراتب صحيحة الإفادة، والمَعْنى يقتضي ألَّا يهمل منه شيء، كما أنَّ صُورته الوهميَّة تقتضي نفي كُلّه،

= ص148-156، وانظر البيت والحديث عن تمثل رسول الله به، **شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات**، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق عبد السلام هارون، ط4، دار المعارف، 1400هـ/ 1989م، ص510. ونصّ الحديث في **منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، لعلي بن حسام الدِّين بن عبد الملك الشهير بالمُتَّقي الهندي، ط1، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، 1410هـ/ 1990م، 1/ 372: أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ....

وقد ذكر المُتَّقي الهندي أنَّ الحديث جاء برواية أبي هريرة في الصحيحين وفي سنن ابن ماجه.

(1) بالأصل باطل.

(2) في الأصل بالواو وهو خطأ إن قصد لفظ الآية.

(3) سورة فاطر، الآية: 43.

ولذلك أوصى سيدي رضي اللَّه عنه أخي محمد المجاصي[1] زاده اللَّه من فَضْله بأن قال له: «يا بُني اجمع الأشياء الخبيثة كما تَجْمع الطيِّبة فإن للَّه سرّاً[2] في كُلّ شيء» اهـ، وقوله:

«حسنهْ دعاني»

أي: تحاسن اصطلاح الحَقّ في الخَلْق دعاه إلى الحَقّ، أو حسن اصطلاح القَوْم دعاه؛ من المرتب والتربية ونحو ذلك فافهم، ولما فرغ من الحَظِّ والتحذير أتى بطريق الاصطلاح في المعاني على صِيغة الأمر ليفيد السُّلوك فقال:

«اجمع وفرق وانجمعْ»

يعني رُدَّ الوجود عرشاً، ثم فرَّق بين العَرْش والمُستوي عليه، ثم انجمع بأنْ ترد الوجود واحداً[3] وأنت ذاك، كما تقدَّم في أوَّل الزَّجليَّة الأُولى عند قوله:

«خذ الوجود كلا...» إلخ

البيت الثاني من هذا البيت، وقوله:

(1) وجدت ثلاثة مِمَّن يُلقَّبون بالمجاصي ولعلَّ المُترجم واحد منهم فأحدهم خلف اللَّه المجاصي من عُلماء فاس كان فقيهاً حافظاً، أخذ عن أبي الربيع الونشريسي وتوفِّي سنة 732هـ، انظر: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، ص165، أمَّا الآخر فهو الأُستاذ المُقرئ الفقيه النَّحوي أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن المجاصي الشهير بالمكناسي من مشايخ ابن عباد الرندي، انظر: **الروض العاطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس**، ص202، والثَّالث هو أبو عبد اللَّه محمد بن شعيب بن عبد الواحد بن الحجاج المجاصي؛ حيث يذكره ابن غازي ضِمن مشايخ مشايخه الذين كانوا قد أخذوا عنه **الدرر اللوامع**، لابن بري الرباطي، انظر: **فهرس ابن غازي**، تحقيق محمد الزاهي، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، ص36، كما ذكر عبد الحي الكتاني القاضي أبا عبد الله المجاصي، انظر: **فهرس الفهارس والأثبات**، باعتناء إحسان عباس، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1402هـ/ 1982م، 1/ 255.

(2) في الأصل سر، وهو خطأ نحوي.

(3) في الأصل واحد، بالرفع، وهو لا يصح.

«وافنى واثبتْ»

معناه في قُوَّته قُوَّتك لجسمك إلخ، وقوله:

«خل الجزع»

يعني الشفقة على عالم الجسم، وقوله:

«شيخنا إن مت»

هو معنى قوله:

«فافنى ودع حبو وتبقى حيْ»

وقوله:

«واخلع عذاركْ»

[13/أ] يعني اترك الكُلّ وتوجه للحَقّ بلا عِلَّة، وقوله:

«وانطبعْ»

يعني: عامل كلا مِمَّا يليق به، فأعطِ الربوبيَّة حقها والعبوديَّة حقها، وقوله:

«واشطحْ»

يعني: مازج الحقيقة مُمازجة لا يصحّ إظهارها في غير حِفظ الأدب والحرمة الشرعيَّة والتحقيقيَّة، وقد يُريد بذلك إظهار الزهو والفَرَح بالمولى واللَّه أعلم، وقوله:

«واسكتْ»

يعني: لا تترجم عن أسرار الحَقّ فتعاقب بالسَّلب والإضرار، شِعر: [الوافر]

ومن فهم الإشارة فليصنها ... وإلا سوف يُقتَل بالسّنان

كحلَّاج المحبَّةِ إذ تبدَّت ... له شمس الحقيقة بالتّداني

ولا يَصحّ أنْ يكون اصمت؛ لأنَّ الصَّمت فيه حذف الباطن، وهو مُنافٍ للشطح، وإن شئت قلت: اجمع الوجود بِمَشَاهد النغم والكمال، وفرق أحكامه بالنّسب الإلهيَّة، وانجمع في كُلّ ذلك، بحيث تراه من مولاك، وافن[1] عن رؤية ذلك، وعن فنائك واثبت بوجود الحَقّ؛ بحيث ترى وجودك في غير عامل بوجود، ولا وجود في غير تفصيل، واحي[2] بالمعاني الرُّوحانيَّة، ومت عن الحظوظ الجِسمانيَّة، ستحيا بالمعرفة، وإن مت عن الحظوظ البشريَّة، واخلع عذارك بحيث لا تُبالي في طَلَب مَحْبوبك، والانقطاع والشطح تقدَّم معناهما[3]، واللَّه أعلم، ثم قال:

«وكن بحالي في اصطلاح»

يعني في اتِّصال أفراحك، وعدم سُلوك، وأفراحك وأتراحك، وقوله:

«كما تراني»

أي: كما يظهر لك من الحَي وهو عَدَم المُبالاة بِمَن قام وقَعَد، ولا بِمَن بَرَق وَرَعد، وقوله:

«واسكر»

معناه: غب عن وجودك بأمر حل فيك مَحلّ الشَّراب، وهو الحُبّ الذي يتخلَّل كُلّ شيء من وجود العَبْد، ويخرجه عن معهوده بلذَّاته وقَهْره، وقوله:

«وسلم للصحاحْ»

يعني: الذين لم يقع لهم سكر بالحقيقة، ولا انكسار في الطريقة، وإنَّما يقع التسليم لهم لأنَّهم مفعول بهم، فهم[4] أوانٍ لما يضعُ الحقُّ فيهم من

(1) في الأصل وافنا وهو خطأ إملائي ونحوي.
(2) بالأصل واحيا وهو خطأ.
(3) في الأصل معناهم.
(4) في الأصل فهو.

تسليم، [13/ب] أو إنكار، أو اعتقاد، أو تحقيق أربهم، أو غير ذلك، وفي الخَبَرً عن علي كرَّم اللَّه وَجْهه: «القُلوب اللَّه اهـ»[1]. ولمَّا فرغ من وجْه السُّلوك ذكر نتائجه وأحكام النتائج فقال:

«فإن شعرت»

أي: تفطنت

«بالوجودْ»

أي: بمعنى الكائنات وصُور الكَوْن.

«قد لاح في ذاتكْ»

أي: ظهر [ت][2] معانيه فيه، بحيث رأيت أنَّك نُسخة الكَوْن، و[3] ظهر لك أنَّ وجود الحَقّ ظهرت فيك معانيه من الأوصاف الكاملة كالعُرْي والغِنَى والقُوَّة والقُدرة إلى غير ذلك

«هو دسْ»[4]

أي: لا ترتح[5] عملاً عليها، وانظر إلى كمالك بها

«فذاك الذي ظهرْ لكْ صفاتكْ»

النفسية، التي هي الفقر والعجز والضعف أنلت عناية عند تحقُّقه فصرت عزيزاً في ذُلِّك، ذليلاً في عِزّك، فقيراً في غِنَاك[6]، غنيّاً في فَقْرك؛ فبقدر تحقُّقك في وصفك يظهر[7] عليك من الأوصاف، وإلى هذا المَعْنى يشير [قول]

(1) لم أجد هذا الأثر في المصادر التي رجعت إليها.
(2) في الأصل بدون تاء وهو خطأ.
(3) في الأصل و.
(4) أي: دسيسة وغش.
(5) في الأصل لا ترتع.
(6) في الأصل غنائك.
(7) في الأصل تظهر.

ابن عطاء اللَّه ﷺ: «تحقُّقُك بأوصافك يُمِدّك بأوصافه»[1]، وقوله: «كُن بأوصاف ربوبيَّته مُتعلقاً، وبأوصاف عبوديَّتك مُتحقِّقاً»[2]، ثم قال: «منعك أنْ تدَّعي ما ليس لك ممَّا ليس للمخلوقين، أفيصحّ لك أنْ تدَّعي وصفه وهو رب العالمين؟» اهـ، [3] وقوله:

«واصرف ترسك للقعود»

معناه: اترك الكُل على الكُل، وتوجّه للحَقّ دون الكُلّ، فلا ترس إلَّا التوحيد، وكُلّ الخَلْق قُعود عن إدراك الحَقّ، وقوله:

«وألق عصاكْ»

يعني: اطرح من جُملة الوجود نفسك، ويحتمل أنْ يُريد الدُّنيا بما فيها من خَلْق وغيرهم، فقد قال الشيخ أبو العباس المرسي[4] ﷺ جفي إشارة قوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ الآية[5]: «يقال للولي: وما تلك بيمينك أيُّها الولي؟ فيُقال: هي دنياي أتوكأ عليها، وأهش بِهَا على غَنَمي، وغَنَمه أعضاؤه، فيُقال له: ألقها، فيلقيها، فيكشف له عن حقيقتها، فإذا هي حيَّة تَسْعى، فيُقال له: خُذّها ولا تَخَف، فيأخذها بإذن كما تركها بإذن، فأطاع اللَّه في أخذها [14/أ] كما أطاع في تَرْكها، اهـ»، وقوله:

«وقل لعقلك استراح»

---

(1) انظر: **شرح الحكم العطائية،** لابن عباد الرندي، ص74.

(2) انظر: **شرح الحكم العطائية،** لابن عباد الرندي، ص66.

(3) **شرح الحكم العطائية**، للرندي، ص67.

(4) هو أحمد بن عمر بن محمد الأنصاري المرسي من أكابر الأولياء تلميذ الشاذلي وشيخ ابن عطاء اللَّه السكندري عدَّه المقَّري ضِمن الخارجين من الأندلس إلى المشرق؛ إذ كان قد ولد في مرسية ونشأ بها، ورحل من الأندلس إلى الإسكندرية؛ حيث أقام بهذه الأخيرة إلى أن مات عام 686، انظر: **نفح الطيب،** 2/ 190-191.

(5) سورة طه، الآية 16.

أي: هذه أُمور لا حاجة لك[1] أيُّها العقل فيها، فإنَّ الفُتوحات من وراء طَوْر العَقْل، كما أنَّ العَقْل من وراء طَوْر الحِس، لذلك قال ابن البنا رحمه اللَّه: «نِهاية عقل المُتعقِّل ألَّا قرار بِمَا فَوْق المُتعقِّل، بل إيمان وتسليم في قدرك الفعل فصوره عن الحكم والاحتمال على ما فوق طَوْره، وهي رُتبته العُليا» اهـ، وقوله:

«نخلع عناني»

تُريد عن التقييد، يعني وتدخل في عالم الإطلاق؛ إذ لم ترس له، فتنزَّه الحَقّ تنزيهاً مُطلقاً لا ينتهي إليه العَقْل، ولا الفَهم؛ إذ هو مُحال على العجز المُنادى على الوجود بوجود الجَهْل الذي لا يرتفع إلى الأبد، وقوله:

«وقل لعقلك الرواح مع كل فاني»

يعني أنَّ كُلّ ما أثبت من وجود موهوم فاطرحه، وقف مع الحق بنفي الأوهام جُملة، لا سيَّما في جانب الحَقّ، لذلك قال بعض الحُكماء لِمَن طلب التعلُّم من حِكمته: «اعلم أنَّ العَقْل يطلب إدراك الأشياء من حيث عِلَلها، والوهم يطلب الأشياء من حيث صُورها، والحِسّ يطلب الأشياء من حيث الإحاطة، واللَّه تَعَالى ليس بذي عِلَّة فيُدركه العَقْل، ولا بذي صُورة فيُدركه الوهم، ولا بِذِي جِهة فيُدركه الحِسّ، ولمَّا فَرَغ من إحكام النتائج وسُلوكها ذكر فائدتها فقال:

«في ذلك المقام تظهر صحيح عبد التحقق»

يعني: وأمَّا قبله من المَقَامات المَبْنية على الأوهام والعقليَّات فمراتب دون التحقُّق والتحقيق؛ إذ يُمكن الرجوع عنها والحول دونها وقوله:

«تحد عن الفعل القبيح وتتبع الحق»

يعني: بوجه لا يُمكنك الانفكاك عنه، بحيث يصير لك هذا الأمر كالنفس وهو مَحل إسقاط كُلفة التكاليف وتأكّد وجود التكليف لرؤية حَقّ الحَقّ بلا عِلَّة، ورد الكُلّ إليه، وقوله:

(1) في الأصل لها.

«**وكل ما ترى مليحْ**»

يعني: أنَّك مع وجود الحَقّ مُستحسناً لوقائع الوجود [14/ب] من حيث نِسْبتها للحَقّ؛ إذ كُلّ أفعاله تعالى جميلة، ثم يُراعى فيها النّسب الحكميَّة المُقتضية للتحسين والتقبيح؛ باعتبار ظاهر الحكم وعَيْن التحقيق، لا الحقيقة نفسها، وقوله:

«**نظرك مطلقْ**»

يعني: في باب التحسين والتقبيح، والإقبال والإدبار؛ إذ ترى الكُلّ فعلاً لمولاك، وفعل الجميل جميل، وترى من ذلك جماله ووجود حِكمته؛ ومن حكمته إثبات النّسب، ومن ثُبوت النّسب ثُبوت الأحكام، فتعامل الحَقّ في قُدرته وحِكمته بِمَا يجب له بذلك، قال بعضهم في مُناجاته: «إلهي جَلَّت عظمتك عن أنْ يعيك عاصٍ، أو يَنْساك ناسٍ، وإن من شيء إلَّا يُسبِّح بحمدك، لكنَّك نفخت روحاً من أمرك في أسرار الكائنات، وأطاعك العاصي بعِصْيانه، وذكرك الناسي بنسيانه، إن عصى العاصي داعي إيمانك فقد أطاع داعي سلطانك، لكن قامت عليه حُجَّتك، ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾[1] اهـ» وقوله:

«**فمن يُجِبْ وقتاً يا صاحِ بلا تواني، ثم يسمع الجواب صَراحْ بلا تراني**»

يعني: إنْ كان في إجابته لِلْحَق في أمره ونَهْيه غير مُتراخٍ أسمعه الحَقّ نِدَاء الحقيقة، بالوقوف على المَعْرفة الموجبة لإجلال الحَقّ، وشُهود جَلاله المُقتضي رفع الوصول إليه إلَّا بالعجز، وهو محلّ التنعُّم والطرب بالوقوف على عواقب الحَقّ، ولذلك قيل: «من كان للَّه تَلَفُهُ كان على اللَّه خَلَفُهُ»، ثم بيّن ما هي الإجابة بلا توانٍ فقال:

«**اعمل على فك الرموزْ**»

(1) سورة الأنعام، الآية: 149.

يعني: وجود المَخْلوقات وحَرَكاتهم؛ فإنَّ لكُلّ مَعْنى ظهر منهم فهو رمز من رُموز الحَقّ ضمنه نوعاً من التعريف، فمن فك رمزه عرفه بها، وقوله:

«فإن سلمت»

يعني: أسلمت وجْهَك للحَقّ بالتسليم والعمل بأحكام الإسلام، وقوله:

«ستفوزْ»

أي: تنجو مع حُصول الفلاح، ونجاتك إنَّما هي

«من ذرع سبعين»

أي: من السَّلاسل التي قال اللَّه تعالى فيها: ﴿سَبۡعُونَ ذِرَاعًا﴾[1] [15/أ] وقوله:

«وسل في كل ما تعوذ عبد ابن سبعين»

يعني أنَّه لا يكمل إلَّا بالرجوع في جميع مُعاملاتك، ويعني بعبد ابن سبعين نفسه؛ إذ هو تلميذه، قد خاطب تلامذته بالرُّجوع إليه في كُلّ ما يحتاجون إليه؛ فإنَّما ذلك سُنَّة المُريد مع شيخه، وقوله:

«في ساعة يلقى لك سبَّاح»

يعني: أنَّك إذا سألته يلقي إليك بحار التسبيح فيها، وهي شرح المعاني؛ يعني فاتحة الكتاب؛ إذ كان أكثر سُلوكه فيما نعم، وكُلّ المعاني عائدة إليها وخارجة منها، فكُلّ ما يلقيه الشيخ لمُريده خارج منها ومُضمن فيها، وقد جاء في الحديث: «إنَّ فيها ما في التوراة والإنجيل والزبور والفرقان»[2] وقوله:

(1) سورة الحاقة، من الآية: 32.

(2) يبدو أنَّ في النَّص تحريفاً؛ إذ جاء في **الجامع لأحكام القرآن**، للقرطبي، ط2، دار الشام للتُّراث، بيروت، 1/ 109-110 «قال البستي: ومعنى هذه اللَّفظة ما في التوراة ولا في الإنجيل مثل أم القرآن، أنَّ اللَّه تعالى لا يُعطي لقارئ التوراة والإنجيل من الثواب مثل ما يُعطي لقارئ أمّ القرآن»، وقال ابن العربي: قوله: «ما أنزل اللَّه في التوراة ولا في الإنجيل ولا في القرآن مثلها وسكت عن سائر الكُتب كالصُّحف المُنزلة والزبور وغيرها؛ لأنَّ هذه المذكورة أفضلها، وإذا كان الشيء أفضل الأفضل صار أفضل الكُلّ».

«يرجع لك الظلام صباح»

يعني: أنَّ الشيخ إذا ألقى للمُريد شيئاً مِمَّا يحتاج إليه المُريد أضاء به سِرّه فولَّى نوره، وعَظُم سُروره، فرجع ظلام النفس نوراً بِما بلغ إليه

«والبعد»

الذي كان توهُّمه في ظُلمته

«داني»

أي: قريب؛ فيقرب إليه البعيد، ويسهل عليه اليسير، حتى يرى الحَقّ أقرب إليه من نَفْسه، فلا يحتاج إلى دليل ولا غيره، ولا يُدركه دهش ولا حَيْرة، ولمَّا فرغ من أحكام السُّلوك والفناء عاد إلى[1] التنبيه على عَدَم الإنكار والتعريف بمحل الإضمار فقال:

«إن كنت تعرف ذا الغزلْ وإلا سلّمْ»

يعني: إنْ فاتك الذَّوق فلا يفوتك الإيمان والتسليم فتكون من الذين ﴿كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ﴾[2] به، وقوله:

«عروضه قد انعملْ فيما تقدم»

يعني: أنَّ ما يوافقه في الطَّبع والوزن قد تقدَّم لغيره، وذلك أنَّه موزون بقانون الزجل، يعني كن اللَّحن والتركيب وغيره، وقوله:

«من لوم ليفهم»

يعني: ما[3] وضعه على هذا الوضع إلَّا ليفهم، يعني لتألفه للطِّباع فإنَّها شكلها[4] فتفهمه، وتنشرح له بلا كُلفة، وعُروضه للمعمول ممَّا تقدَّم، وهو المُفتتح بقول [15/ب] قائله:

---

(1) في الأصل على.

(2) سورة يونس، من الآية: 39.

(3) بالأصل «إنَّما» والصحيح ما لأنَّ أداة الاستثناء إلَّا بعد ذلك تؤكِّد أنَّ المكان لما.

(4) السِّياق يقتضي أنْ يكون الضمير للمُفرد المُذكَّر «شكله».

«من يعجبو عشق الملاح أفنى شاني»

يعني: لأنِّي رئيسهم، وفيه إشارة إلى أنَّ من كانت له روحانيَّة جَمَاليَّة فليتوجَّه إلى الحَقّ؛ إذ لا أجمل منه، وقوله:

«يعجبني يا قوم افتتاح ورد الزواني»

وهو نَوْر عجيب اللَّون؛ منه الأحمر والأبيض، تبتهج النُّفوس برؤيته، وتتذكَّر الجمال المَعْنوي به؛ فإنَّ الشيء يذكر بالشيء[1]، وربما هذا كان داعياً للقول بالشاهد أو ليفهم أنَّه[2] مذهب الشيخ، وليس كذلك، واللَّه أعلم.

ومن الموافقة لهذه في الوزن والطبع والمعنى قوله:

[المُقطَّعة الرَّابعة]

«لقد أنا شيء عجيب لمن راني

أنا المحب والحبيب ليس لُو ثاني»[3]

يعني: أنَّ العَبْد في كَمَاله لا أعجب منه؛ إذ حُبه للَّه راجع لذاته؛ إذ لا يُحبه إلَّا بِحَظِّه منه، ولا يشهده إلَّا بأثره فيه؛ لذلك قال الشبلي[4] رضي الله عنه: «كُل إشارة أشار بها الخَلق إلى الحَقّ فهي مردودة عليهم حتى يُشيروا إلى الحَقّ بالحَقّ، وليس لهم إلى ذلك سبيل، وهو مَعْنى ما ذكر أوَّل المُقطَّعة التي قبل[5]، وقوله:

«يا قاصداً غير الخبر غطاه عينكْ»

---

(1) جاء في **الصحاح**، مادة: ز و ن، 5/ 2132: الزَّوان حب يُخالط البُر.

(2) في الأصل أن.

(3) لو: أي: له.

(4) هو أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي 247-334هـ بغدادي مولداً ونشأة؛ كان شيخاً في التصوُّف والظرف والعلم، وكان مالكي المذهب، وهو من أصحاب الصُّوفي الكبير الجنيد. انظر: **الرسالة القشيرية**، لعبد الكريم القشيري، ص419.

(5) في الأصل: قيل، ونظنه خطأ في النسخ.

يعني تعلُّقك بوجودك وهو عالم الجِسْم والروح والتعلُّق بها، وهذا مَعْنى ما تقدَّم في قوله: «فتَّشت من يَفْنى إلخ»، وقوله:

«فالخير مِنَّكْ والخبر والسر مِنَّكْ»

يعني أنَّ معرفة الحَقّ كُلّها في وجود العَبْد؛ قال تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[1] وقال ﷺ: «من عرَف نفسه عرَف ربّه»[2]؛ إذ يستدل بأوصاف نفسه على كمال الحَقّ، وبكمال وُجود على وُجود صِفَات الحَقّ على التنزيه المُطلق، وفي مَعْنى ذلك لبعضهم شعر[3]:

مــــا بـــــدا فـــــهــــو وجـــــه ... والـــــذي غـــــاب أعـــــظـــــم

وهـــــو لا شـــــك ظـــــاهـــــر ... وهـــــو بـــــاد مـــــكـــــتَّـــــم

لا تـــقـــل كـــيـــف لـــي بـــه ... فَـــبِـــه عـــنـــه تـــفـــهـــم

[16/أ] ومَعْنى هذا الشِّعر تقدَّم في قوله: «رد الوجود واحد» إلخ، وقوله:

«وأنت من الأزمانِ»

يعني: تجلَّى لتجلِّي ما في الزمان كُلّه؛ ما تقدَّم أو تأخَّر؛ بحيث إنَّه نُسخة العالم كما تقدَّم عندك قوله: «وأنت ذاكر»، وفي المَعْنى أنشد ابن العربي[4] رضي الله عنه:

---

(1) سورة الذاريات، من الآية 21.

(2) لم أُوفق إلى تخريج هذا الحديث إلَّا ما وجدته من ذكر أصحاب **المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث بحار الأنوار**، إشراف علي رضا برازش، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 19/ 13672، من أنَّ هذا الأثر قد جاء في أحاديث **بحار الأنوار**، 61/ 91، 99، 69/ 293.

(3) هذه الأبيات من مجزوء الرمل.

(4) روح البيتين يشي بأنَّ قائلهما ابن عربي الحاتمي الصُّوفي ولكن بالرجوع إلى ديوانه المطبوع لم أجدهما فيه، انظر: **ديوان ابن عربي**، شرح وتقديم نواف الجراح، ط1، دار صادر، بيروت، 1999.

أصـبـحـت مـحـلّاً[1] لـلـحـبـيـب وكـيـف لا

أزهــو عــلــى الــفــتــيــان والــفــتــيــات

أظــهــرتــنــي وظــهــرت لــي وظــهــر بــي

فـــــي حـــــضـــــرة الإلـــــه والآيـــــات

وقوله:

«**قُطب**[2] الزمانِ» يعني: أنَّ وجود الإنسان قُطب للموجودات؛ إذ عليها مداره حسّاً ومَعْنى، وقوله:

«**وفيك يُطوى ما انتشر من الأواني**»

أي: أنَّ كُلّ الموجود المُنتشر منطوٍ[3] في وجود العَبْد، لذلك قال بعض المشايخ ﷺ: «العرش والكُرسي يكونان في ترسي»، وقال غيره: «هِمَّة العارف تتلاشى فيها جميع المَقْدورات، فضلاً عن المَخْلوقات، وفي مَعْنى ذلك أنشدوا: [الطويل]

لــذا كــنــت كــرســيــاً وعــرشــاً وجــنــة

ونـــــاراً وأفـــــلاكـــــاً وأحـــــلاكـــــا

فـفـيـم الـتـأنـي في الـحـضـيـض تـشـبـثـا[4]

مــقــيــمــاً مــع الأســرى أمــا آن إســراكــا

وقوله:

«**اسمع كلامي والتهم**[5] **إن كنت تفهم**»

(1) لعلَّ الصَّواب: مَجْلًى، فيتَّسق البيت وزناً ومعنًى، والبيتان من الكامل، وثانيها مختلّ شطره الأخير.
(2) وردت في الأصل قصب؛ بالصَّاد، ويبدو أنَّها خطأ والصحيح قطب؛ أي: بالطاء.
(3) بالأصل منطوي، والصَّحيح بلا ياء: منطو.
(4) بالأصل تشبطا ونظنه خطأ تسرَّب من اللَّهجة.
(5) هكذا وردت بالأصل ولعل الصحيح واتَّهم من التهمة أو هو ولتهم؛ أي: لتصر هيمان، وليس من الالتهام.

تنبيه لمن له فَهم على إلقاء التسمُّع لِمَعْنى الكَلَام، وهو قوله:

«**لكنَّ كنزكْ**»

يعني: الذي هو العرفان المدفون في طي وجودك.

«**قد عرا عن كُلِّ طلسمْ**»

يعني: أنَّه لا حِجَاب عليك حتى لا[1] تطلب رفعه، وإنَّما هو إزالة الأوهام الصَّارفة عن المقصود، وإلف العيوب المتراكمة على النُّفوس، وهذا مَعْنى ما أشار إليه ابن عطاء الله ﷺ بقوله: «لولا ميادين النفوس ما تحقّق سير السائرين؛ [إذ][2] لا مسافة بينك وبينه حتى تطويه أرحلتك[3]، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك» اهـ[4]. وقوله:

«**من هو المكلمْ والكليمْ على طور الأفهامْ**»

أتى [16/ب] به على سبيل البرهان فيما ادَّعاه من عالم الحِجاب؛ فإنَّ إفادة الحقيقة من غيب لغيب والمكلم والكليم فيهم علّها لا يعقل تعدُّده، فكيف يصحّ الحِجَاب فيه، وقوله:

«**اسمع ندائي من قريب بلا آذانْ**»

يعني: المُكالمة الواقعة في باب الحقيقة إنَّما هو الحَقّ وهي لِسان حالها، يقول: «اسمع ندائي من قريب وهي نفسك التي لا يعقل في سَماع حديثها الآذان، ولا في كلامها الأفواه، وهذا حالها؛ قال الشيخ أبو محمد المرجاني[5] ﷺ: «من ظنَّ اللَّه يُكلِّمه كما كَلَّم موسى ﵇ فقد أخطأ، وإنَّما

(1) هكذا وردت، ولعلَّ الصَّواب بدون لا.
(2) زيادة من **الحكم بشرح الرندي**.
(3) هكذا في الأصل وفي **الحكم بشرح الرندي**: تطويها رحلتك.
(4) **شرح حكم ابن عطاء الله**، للرندي، ص84.
(5) هو عبد اللَّه بن محمد بن عبد الملك، تونسي الأصل ولد بالإسكندرية عام 633هـ وتوفِّي بتونس عام 699هـ صوفي مُفسِّر، من كُتبه: **الفتوحات الربانية في المواعيد** =

المُكالمة عند القوم مُخاطبة عوالمهم اللَّطيفة، وأضافوها لعدم الاختيار فيها»، وقوله:

«وشمس ذاتي لا تغيب عن العيانِ»

يعني: أنَّ الحقيقة بادية لها كبدو الشَّمس، مع عِلْمه بوجودها، والحقيقة مُنادية بِلِسان حالها، كما ذكر، وقوله:

«انظر جمالي شاهدني كُلّ إنسانِ»

هذا خاطب الحقيقة وجمالها الشاهد في كُلّ شيء ظهر، وآثار الصفات والمعاني العِلَّة في كُلّ موجود أنَّ لا موجب للوجود سِواها، وقوله:

«كالماء يجري نافذ في أسير الأغصانِ»

يعني: سَرَيان الحقيقة في الخَلْق كسريان الماء في أُصول الشجر لا يعرف به حتى يظهر أثره، ثم قال:

«فالماء واحد والزهر ألوانِ»

زيادة في الاعتبار؛ وهو أنَّ القُدرة وصف واحد، وكذا الإرادة، مع تنوع الموجودات، فإذا رأيت هذا فاسجد لهيبة الجَلال؛ يعني: أنَّ هذه الاعتبارات بِعَظَمة الحَقّ؛ أعني بِظُهورها لِقَلبك أيَّها العبد، وذلك الذي أوجب[1] لك السُّجود وهو دليل القلب بين يدي الرب، ولا يصحّ هذا إلا عند التداني؛ يعني: عند إشعارك بقُربك الحَقّ، وشُهود تصرُّفه فيك مع كل نفَس، وهذا معنى قول ابن عطاء اللَّه رضي الله عنه: «ما من نفَس تبديه إلَّا وله فيك قدر يمضيه»[2]، فانظر [17/أ] شرحه، وقوله:

«ولتقرأ آيات الكمالْ سبع المثاني»

= المرجانية، و**بهجة الشموس والأسرار في تاريخ هجرة المختار**، انظر: **الأعلام**، للزركلي، 4/ 125، لكنَّني لم أعثر على قوله هذا.

(1) في الأصل وجب.

(2) انظر: **شرح الحكم العطائية**، للرندي، ص50.

يعني أنَّك تجري على ما تحت الكتاب من المعاني، وهو الشُّكر وشُهود المنة، ورؤية جَلال الحقِّ بالعبادة، ثم العبوديَّة، ثم بالضراعة والتبرؤ والتطارح على باب الحقّ سبحانه وتعالى.

قال سيِّدنا وأُستاذنا ووسيلتنا إلى اللَّه عز وجل، العارف بربه سيدي أبو العباس أحمد زروق نفعنا اللَّه به: وهذا ما يسَّر اللَّه من هذا النوع، وقد طال النَّفَس فيه والفهم خلافه، والعاقل اللَّبيب يفهم الجميع من الواحد من كلامه، وكُلّه بين الإشكال فيه على من فهم شيئاً منه، وباللَّه التوفيق، وهو حَسْبنا ونعم الوكيل.

وصلَّى اللَّه على سيِّدنا محمد خَاتم النبيين وإمام المُرسلين

وآخر دعوانا أنَّ الحمد للَّه رب العالمين.



من أعلام المغرب

أحمد بن عبد العزيز السجلماسي الهلالي

ت 1175 هـ

د. محمّد عمر عليّ بن حُسين
جامعة طرابلس - ليبيا

ترجمتي لهذا العَلَم تأتي بمناسبة تحقيقي لرسالته المُسمَّاة: «الاستثناء في كلمة الشهادة»، فعندما انتهيت من تحقيقها على ثماني نُسخ خطِّيَّة، صدَّرتها بدراسة عَرَّفت فيها بالمؤلّف، وبرسالته، وكنت عازمًا على نَشْر الدِّراسة والنصّ المُحقَّق معًا، ولكنَّهما اشتملا على صفحات تتجاوز الحدّ المسموح به لنشر البحوث بالمجلَّة؛ ولذا عَمَدْتُ إلى نَشْر العمل في حَلْقتين.

تناولت في هذه الحَلْقة التعريف بالمؤلّف من خِلال المطالب الآتية: نَسَبه ومولده ونشأته، وشيوخه، ومكانته العِلْميّة، وتدريسه ومجالسه العِلْميَّة، وتلاميذه، ومؤلّفاته، وصفاته وأخلاقه، وشعره، ووفاته[1].

نَسَبه ومولده ونشأته:

هو أبو العبّاس أحمد بن عبد العزيز بن رشيد بن محمّد بن عبد العزيز السِّجِلْمَاسِيّ الْهِلَالِيّ، من ذرّية أبي إسحاق إبراهيم بن هلال السِّجِلْمَاسِيّ

(1) نُشرت هذه الحَلْقة في العدد التَّاسع من مجلّة **اللِّسان المُبين** لسنة 1436هـ/ 2014م، التي تصدر عن قسم اللُّغة العربيَّة، بكلِّيَّة الآداب، بجامعة طرابلس، والسَّبب في إعادة نشرها في هذه المجلَّة الرَّغبة في اتِّصالها بالحلقة الثانية، التي ستُنشر بإذن اللَّه في العدد اللَّاحق من هذه المجلَّة، ولم تنشر في غيرها.

الْهِلَالِيّ[1]، صاحب النوازل، ومفتي سِجِلْمَاسَة في المغرب الأقصى وعالمها (ت 903هـ)[2]، ووصفه محمد عبد الحيّ الكتانيّ (ت 1382هـ) بالشهاب[3].

ولد الْهِلَالِيّ بسِجِلْمَاسَة[4]، وذكر بعض من ترجم له أنَّه ولد سنة 1114هـ[5]، ونقل عنه تلميذه محمّد بن صالح الْفِيلَالِيّ (ت بعد 1230هـ) أنَّ مولده كان سنة 1113هـ[6].

شُغِل الهلاليّ بالعِلْم في حياته، وأحبّه منذ نُعومة أظفاره[7]، فدرس في مَسْقط رأسه سِجِلْمَاسَة، ورحل في طلبه إلى فاس[8]، كما رحل إلى المشرق قاصدًا الحج؛ فحصل له لقاء عُلماء من الحَرَمين الشَّريفين ومصر وطرابلس؛ فأخذ عنهم في فُنون شتّى، وروى عنهم كُتبًا وتآليف مُختلفة[9].

وكانت رحلته إلى بيت الله الحرام في عام 1150هـ، كما ورد في مؤلّفه «الرحلة المكيَّة»[10]، ويدلّ على هذا التاريخ -أيضًا- ما ذكره في فهرسته من أنَّ شيخه محمّد بن حسن الْعُجَيْمِيّ حدَّثه بالحديث المُسَلسل بالأوليَّة المُسمَّى عندهم بحديث الرَّحمة سماعًا، وأنّه أوّل حديث سمعه منه في خلوته بالمسجد الحرام

---

(1) انظر: **نشر المثاني**، 4/ 143، وطبقات **الْحُضَيْكِيّ**، 1/ 116، 119، **واليواقيت الثمينة**، ص19، وهديّة **العارفين**، ص176، وشجرة **النور الزكيّة** 1/ 355، وفهرس **الفهارس** 2/ 1099-1100، و**المعسول** 6/ 32، و**الأعلام** 1/ 151، و**معجم المؤلّفين** 1/ 171، و**النبوغ المغربيّ** 1/ 291، ونور **البصر**، دراسة المحقّق، 1/ 39.

(2) انظر: **الأعلام**، 1/ 78.

(3) ذكر له هذا اللقب في **فهرس الفهارس**: 2/ 875، عندما تحدث عن ثبت السجلماسي «العجالة»، ولم يذكره عندما ترجم له.

(4) سِجِلْمَاسَة: إقليم يقع في المناطق الجنوبيّة للمغرب الأقصى على مشارف الصَّحراء الكُبرى، وهي مُندثرة الآن. انظر: **سجلماسة وإقليمها**، ص34، و**معلمة المغرب**، 15/ 4929-4931.

(5) انظر: **فهرس الفهارس**، 2/ 1100، و**الأعلام**، 1/ 151، و**معجم المؤلّفين**، 1/ 171.

(6) انظر: **المعسول**، 6/ 40.

(7) انظر: **فهرست الهلاليّ**، ص9.

(8) انظر: **نشر المثاني**، 4/ 144.

(9) انظر: **فهرست الهلاليّ**، ص18، 57. ومواضع أُخرى مُتفرِّقة.

(10) نُسخة مرقونة على موقع تراث فجيج، على الشبكة الدوليَّة، الرابط:
http://www.patrimoine-de-figuig.com/index.php?option = com_content & view = article &id = 62&Itemid = 57

في ذي الحجَّة، من عام 1150هـ[1]. ويذكر بعض من تَرْجم له أنَّ له رحلة ثانية إلى بيت اللَّه الحرام[2]، فإنْ صحَّت هذه الرحلة فلعلَّها لم تقع قبل عام 1173هـ؛ لأنّ تلميذه محمَّد بن صالح الْفِيلَالِيّ يورد ما يفيد أنَّه حجّ قبل العام المذكور مرَّة واحدة؛ فقد ذكر أنَّه استأذن شيخه وشاوره في العودة إلى بلده الساقية الحمراء؛ فأذن له على أنْ يأتي بجمال يرتحلان عليها إلى المشرق؛ ليحجّ الهلاليّ ثانيًا تطوُّعًا، ويحجّ محمَّد بن صالح مؤدِّياً للفريضة، واستجاز الطالب شيخه؛ فكتب له إجازة في محرَّم من عام 1173هـ، ورجع الطالب إلى بلده في أواخر العام المذكور، ومكث فيه إلى أنْ جاءه نعي شيخه في ربيع الأوَّل من عام 1175هـ، وكان عازمًا على الرجوع إلى سِجِلْمَاسَة ولقاء شيخه[3].

شيوخه:

اجتهد الهِلَاليّ في العلم وتحصيله، إلى أنْ حاز من ذلك حظًّا وافرًا، ونصيبًا زاخرًا، ولم يثنه تقدُّمه فيه عن الاستزادة في طلبه من أعلامه، واستجازتهم في رواية التآليف والمُدوَّنات، في مختلف العلوم والفُنون؛ ولذا كثر من أخذ عنهم، وصعب استقصاؤهم، وقد ذكر أربعة عشر منهم في فهرسته بأسمائهم، وهُم من بلاد مُختلفة، من المغرب والحِجاز ومصر وطرابلس، وسأكتفي بذكر من نُقِلَ أنَّه كان عُمدته، أو أكثر عنه الرِّواية في فهرسته، وهُم:

1 - أبو المواهب مصطفى بن كمال الدِّين بن علي الْبَكْرِيّ الصِّدِّيقِيّ، ولد في دمشق سنة 1099هـ، ورحل إلى القدس سنة 1022هـ، وزار حلب وبغداد ومصر والْقُسْطَنْطِينِيَّة والحِجاز، وتوفِّي بمصر سنة 1162هـ، من مؤلّفاته: مجموع رسائل رحلاته[4]. وهو من أشياخ الهِلاليّ بالمشرق،

---

(1) انظر: **فهرست الهلاليّ**، ص58.

(2) انظر: **نشر المثاني** 4/ 145، **والأعلام** 1/ 151، **النبوغ المغربيّ** 1/ 292.

(3) انظر: **المعسول**، 6/ 38-39.

(4) انظر: **فهرس الفهارس** 1/ 223-224، **والأعلام** 7/ 239.

أخذ عنه وأسند الرواية إليه في فهرسته في أكثر من عشرين موضعًا في عُلوم مُختلفة[1].

2 - أبو عبد اللَّه محمّد بن عبد السَّلام الْبَنَّانِيّ الفاسيّ، مسند فاس والمغرب في وقته، من مؤلّفاته: فضائل الحرمين، توفِّي سنة 1163هـ عن نحو ثمانين سنة[2]. وهو من شيوخ الهلاليّ بالمغرب، أسند إليه الأخذ والرواية في أكثر من عشرين موضعًا في فهرسته في فنون مختلفة، من حديث وفقه وتصوّف ولُغة وغيرها[3].

3 - أبو العبّاس أحمد الحبيب بن محمّد اللَّمَطِيّ السِّجِلْمَاسِيّ، اتّصف بالعِلْم في العُلوم النَّقليّة والعقليَّة، واشتهر بالزهد والصَّلاح، كان مشهورًا بالتجويد في بلاد المغرب، ماهرًا في علم القراءات، وألّف فيه كتابًا عجيبًا، ولد سنة 1068هـ، وتوفِّي سنة 1165هـ[4]. قرأ عليه الهلاليّ بسِجِلْمَاسَة[5]، قال محمّد عبد الحيّ الْكَتَّانِيّ: «وهو عمدته، وإليه ينتسب»[6]، صدّر به الهلاليّ مشايخه الذين أخذ عنهم وذكرهم في فهرسته، وكان ممّا أخذه عنه «الصحيحان»[7].

4 - أبو عبد الله محمّد سالم بن أحمد الْحِفْنِيّ أو الحِفْنَاوِيّ الشَّافِعِيّ، بدر الدِّين، أو شمس الدِّين، من مؤلّفاته حاشية على شرح السَّمَرْقَنْدِيّ على الرسالة الْعَضُدِيَّة للْعَضُد الْإِيجِيّ، ولد سنة 1101هـ، وتوفّي سنة 1181هـ، وهو يقرأ متن الشمائل للترمذيّ على الطُّلَّاب[8]. وهو من

---

(1) انظر: **فهرست الهلاليّ**، ص14، 19، 24-26، 28-29، 31-34، 38، 43، 51-54، 57، 60، 71-72.

(2) انظر: **فهرس الفهارس**، 1/ 224-225، و**الأعلام**، 6/ 205-206.

(3) انظر: **فهرست الهلاليّ**، ص12-13، 26، 35-37، 39-42، 45-46، 48-49، 53، 55-57، 71.

(4) انظر: **نشر المثاني**، 4/ 94-95، و**طبقات الْحُضَيْكِيّ**، 1/ 104-105.

(5) انظر: **نشر المثاني**، 4/ 144.

(6) **فهرس الفهارس**، 2/ 1100.

(7) انظر: **فهرست الهلاليّ**، ص10، 20، 57.

(8) انظر: **عجائب الآثار**، 1/ 460-462، و**الأعلام**، 6/ 134-135.

شيوخ الهلاليّ بمصر، وأكثر من أسند الرِّواية إليهم في فهرسته، وصرَّح بالأخذ عنهم، وذلك في اثنين وخمسين موضعًا، في عُلوم مُختلفة[1].

مكانته العِلْميَّة:

بلغت شُهرة الهلاليّ العِلْميَّة مدى واسعًا بالمغرب، عبَّر عنها تلميذه محمّد ابن صالح الْفِيلَالِيّ بقوله: «وقد كان الشيخ ﵀ في هذه الآفاق المغربيّة قطب رحاها، بل شمس ضحاها، عليه تدور مُشكلات مسائلها وفتاويها؛ فيزيح غياهب الإشكال عن سائلها وراويها، وذلك في جميع ما بين تِلِمْسَان وتُوَات وفاس ومَرَّاكُش وسُوس وما يواليها إلى السَّاقية الحمراء وبواديها، ومن بالأرض الجَنوبيَّة من الزوايا المُشتغلين بتدريس العُلوم في مساجدها ونواديها»[2].

كما وَصَفه من ترجم له بصفات تدلّ على تقدُّمه في العِلْم، ودأبه في تحصيله وتدريسه، قال فيه تلميذه محمّد بن الطيب القادريّ (ت 1187هـ): «كان له اعتناء بالعلم وتحصيله... فلا تراه إلَّا مطالعًا أو مدرِّسًا أو ذاكرًا، وغالب أحواله المطالعة أو التقييد»[3].

وقال فيه الْحُضَيْكِيّ (ت 1189هـ): «كان ﵀ فريد عصره، وأعلم أهل زمانه»[4].

وقال فيه محمّد بن صالح الْفِيلَالِيّ: «وكان ﵀ مُبَرِّزًا مُحْرِزًا قَصَبَ السَّبْقِ في ميادين الكرم، وحسن الخلق، والتدريس لِفُنون العلوم، لا يشقّ غباره في الثلاثة، خصوصًا المجاهدة في التدريس، الذي هو فيه رئيس معلوم»[5].

---

(1) انظر: **فهرست الهلاليّ**، ص18، 20، 22، 24-25، 27-47، 49-57، 60، 64، 67-69، 71-72.

(2) **المعسول**، 6/ 32-33.

(3) **نشر المثاني**، 4/ 149.

(4) **طبقات الْحُضَيْكِيّ**، 1/ 116.

(5) **المعسول**، 6/ 36.

وكان سلاطين المغرب وعُلماؤها حريصين على إجلاله والأخذ عنه، ومن شواهد ذلك ما ورد عن تلميذه محمّد بن صالح الْفِيلَالِيّ في وصف رحلته مع الشيخ الْهِلَالِيّ إلى فاس؛ فقد ذكر أنّ السلطان محمَّدًا[1]، قد «كتب مرارًا للشيخ بما صُورته: نرغب من فضلك أنْ تَمُنّ علينا بالقُدوم إلينا؛ لنتبرَّك بلقائك وزيارتك والأخذ عنك، فإنّ حالنا ثقيل كما تَعْلم، ولا يُمكننا القُدوم إليك، مع غاية اشتياقنا إلى لقائك»[2]، وبعد زيارتهم إلى فاس ارتحلوا إلى مِكْنَاس ونزلوا بها للقاء السلطان محمّد؛ لأنّه كان بها يومئذ، وهُنا يذكر الْفِيلَالِيّ أنَّ السلطان فرح بالشيخ الهلاليّ فرحًا عظيمًا، وتأدَّب معه تأدُّبًا جسيمًا، وأكرمهم إكرامًا لا يطيقه من كان يُدْعى من الناس كريمًا، وقرأ عليه جلّ «الموطّأ»، وبعض «صحيح البخاريّ ومسلم» وغيرهما، ولما عزم الشيخ الهِلَالِيّ على الارتحال وصله السلطان محمّد ومن معه بِصِلة عظيمة، وأنعم عليهم بعطايا عميمة[3]، كما ذكر الْفِيلَالِيّ أنَّ الْهِلَالِيّ أخذ عنه من لقيه من عُلماء فاس ومِكْنَاس، قال: «ولمَّا قَدِمنا معه فاس عام واحد وسبعين ومائة وألف... جعل من وجدنا بفاس من العُلماء الرؤساء الأكياس يتردَّدون إلى الشيخ بالإكرام والزيارة، ويأخذون عنه وينسخون أسانيده ويطلبون إجازته؛ فيُجيزهم ويُجيبهم»[4]، وقال: «وأخذ عن الشيخ جميع من بمِكْنَاسَة وقتئذ من الفُقهاء»[5].

كما كان بعض العُلماء يعرضون عليه بعض مصنَّفاتهم للنَّظر فيها، وإجازة إخراجها للقرَّاء، أو إصلاح ما قد يعتريها من كَبْوة أو هَفْوة؛ ففي رحلة

(1) هو: محمَّد ابن السلطان عبد اللَّه بن إسماعيل بن الشريف الحسنيّ، من ملوك الدَّولة السِّجِلْمَاسِيَّة العلويَّة بالمغرب، أوَّل من اتَّخذ منهم مَرَّاكُش عاصمة له، وكان في أيّام أبيه أميرًا عليها، بويع بها بعد وفاة أبيه سنة 1171هـ، وكانت الدَّولة في اضطراب، فقام بالأعباء، وازدهر المغرب في أيّامه، وراجت بضاعة العلم، فكان يجمع العُلماء والفُقهاء ويُذاكرهم. وألّف تآليف بإعانة بعض الفُقهاء، ولد سنة 1134هـ، وتوفِّي سنة 1204هـ. انظر: **الأعلام**، 6/ 241-242.

(2) **المعسول**، 6/ 33.

(3) انظر: **المعسول**، 6/ 33.

(4) **المعسول**، 6/ 33.

(5) **المعسول**، 6/ 33.

الْهِلاليّ المُشار إليها إلى فاس يذكر الْفِيلَالِيّ أنَّهما لمَّا لقيا «السيد محمّد جَسُّوس شارح مُختصر الشيخ خليل، أتى الشيخ بشرحه كُلّه، وهو في عدَّة أسفار، فقال للشيخ: أريد أنْ تتصفَّح ما أمكنك منه، فإنْ أعجبك أخرجته، وإلّا تركته وسترته، وكنت أريد أنْ أرسله إليك لتنظر فيه؛ فقال له الشيخ بعدما طالع بعضه: تقبَّل الله عملك وبارك فيه؛ فإنَّه ديوان عِلْم، جمعت فيه ما لا يوجد مجموعًا إلَّا فيه»(1)، وفي رحلة عودتهم من فاس يذكر الْفِيلَالِيّ أنَّهم زاروا تَادَلَةَ وقابلوا الشيخ الْمُعَطِي بن صالح الشَّرْقِيّ (ت 1180هـ)؛ فرحّب بهم وأكرمهم، وعرض على الْهِلاليّ كتابه «**ذخيرة المحتاج، في الصلاة على صاحب اللواء والتَّاج**»، وذكر له أنّه كان يرغب في إرساله إليه لينظر فيه ويصلح ما يظهر له من كَبْوة، فأجاب الْهِلاليّ طلبه، وأثنى على مؤلَّفه(2).

تدريسه ومجالسه العِلْميَّة:

اشتغل الهلاليّ بتدريس العلوم المُختلفة نقليها وعقليها، وصرف في ذلك وقته وجُهده؛ فكان يُدرِّس من بعد صلاة الصُّبح إلى ما بعد صلاة العشاء خمسة عشر درسًا، ولا يترك التدريس إلّا لعذر كمرض أو سفر رآه أعظم ثوابًا، وإذا ختم كتابًا في مجلس أعاده أو جعل مكانه كتابًا آخر. فكان رَحِمَهُ ٱللَّهُ يُدرِّس من بعد صلاة الصُّبح وقراءة حزبه إلى قرب الزوال دروسًا في التفسير، وأحكام التجويد، والحديث الشريف، ومُصطلحه، والفِقه، وأُصوله. وكان يُدرِّس بين الظهرين دروسًا في التوحيد، والمنطق، والتصوُّف. وكان يدرِّس من بعد صلاة العصر إلى قرب اصفرار الشَّمس دروسًا في النَّحو، والبلاغة. ومن بعد صلاة المغرب وقراءة حزبه إلى صلاة العشاء كان يدرِّس دروسًا في الفقه من «رسالة أبي زيد القيروانيّ»(3)، أو من «المُرشد المعين»(4)، وفي العقيدة من

(1) **المعسول**، 6/ 33.

(2) انظر: **المعسول**، 6/ 34-35.

(3) رسالة مُختصرة في العقيدة، والفِقه المالكيّ، ألَّفها أبو محمَّد عبد الله بن أبي زيد القيروانيّ المتوفَّى سنة 386، أو 389هـ. انظر: **معجم المؤلّفين**، 6/ 73.

(4) المُرشد المعين على الضروريّ من علوم الدِّين: منظومة في العقيدة والفقه والتصوُّف، =

«صُغْرى السَّنُوسِيّ»[1]؛ بقصد نفع العوامّ الَّذين لا يُمكنهم الحُضور نهارًا. وبعد صلاة العشاء يعقد الْهِلاليّ درسًا يتناول فيه وطلَّابه صُورًا من المِيراث، وعشرين بيتًا من «التحفة العاصميَّة»[2]. وكان ﵀ يخصّ الخميس بقراءة بعض الفُنون كالحِسَاب، والتوقيت بالآلة، والعَروض، ويخُصّ الجمعة بالحديث والتصوُّف أوَّل النهار، أمَّا آخره فيشغله بالصَّلاة على النبيّ ﷺ، والأذكار والأدعية، مُتلمِّسًا ساعة إجابة الدعوة، وهي في آخر النهار على القول الأصحّ المُختار[3].

واتَّصف الهلاليّ في تدريسه بأوصاف بيّنها الْفِيلَالِيّ في قوله: «كُنَّا نقرأ عليه في اليوم واللَّيلة خمسة عشر نصابًا، من خمسة عشر كتابًا؛ فيملي علينا تفسيرها كلَّها من حفظه، بفصيح بيانه وبليغ لفظه؛ فنأخذ عنه الصَّواب والتحقيق، بالتفهيم والتنكيت والتدقيق، ولقد حضرت مجالس جلّ عُلماء مغربنا هذا الأقصى، من أهل فاس ومِكْنَاس وتَطْوَان والْقَصْر وسَلَا والرِّبَاط ومَرَّاكُش، وفحصت عن تحقيقهم فحصًا؛ فلم أر مثل الشيخ سيّدي أحمد بن عبد العزيز، الذي يغوص على دقائق المسائل في بحار التحقيق غوصًا؛ فلا نسأله عن مشكل إلَّا أسرع فيه جوابًا وأملى نصًّا، ولم أر أشدّ منه على تعليم تلاميذه ونفعهم حرصًا»[4].

وذكر تلميذه محمّد بن الطيب القادريّ أنَّ شيخه درَّس بأماكن مُختلفة في المغرب، فدرَّس بمَدْغَرَة وسِجِلْمَاسَة وفاس وغيرها[5].

= لأبي مالك عبد الواحد بن أحمد بن عليّ بن عاشر الأنصاريّ الفاسيّ، المتوفَّى سنة 1040هـ. انظر: **النبوغ المغربيّ**، 1/ 248-249.

(1) الصُّغرى، أو السنوسيَّة الصُّغرى، أو أمّ البراهين: كتاب **مختصر في العقيدة**، لأبي عبد الله محمّد بن يوسف السَّنُوسيّ (ت. 895هـ). انظر: **هديّة العارفين**، 2/ 216، **والأعلام** 7/ 154.

(2) العاصميَّة: منظومة في أحكام القضاء، لأبي بكر محمّد بن محمّد بن محمد بن عاصم القيسيّ الغرناطيّ، المُتوفَّى سنة 829هـ، سمّاها ناظمها: **تحفة الحكّام في نكت العقود والأحكام**. انظر: **الأعلام**، 7/ 45.

(3) انظر: **المعسول**، 6/ 36-37.

(4) **المعسول**، 6/ 36.

(5) انظر: **نشر المثاني**، 4/ 144.

تلاميذه:

تقدَّم أنَّ الْهِلاليّ صرف جُهده ووقته في التَّدريس والتَّعليم في حلّه وترحاله؛ ولذا كثر من أخذ عنه وانتسب إليه، ومن أبرز تلاميذه وأشهرهم:

1 - محمّد بن الطيب بن عبد السلام الحسنيّ القادريّ، مؤرّخ، من أهل فاس، ولد سنة 1124هـ، وتوفِّي سنة 1187هـ، من مؤلَّفاته: «نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني»[1]. ممَّن أخذ عن الْهِلاليّ وروى عنه بفاس[2].

2 - ابن السَّيِّد، وهو أبو عبد الله محمّد (فتحا) بن أحمد ابن السيد ابن محمّد بن عبد العزيز الحسنيّ العلويّ السِّجِلْمَاسِيّ، من القُضاة، وهو من مشاهير تلاميذ الْهِلاليّ المجازين منه، توفِّي سنة 1197هـ، له «ثبت» ضمَّنه أسانيد شيخه الهلاليّ مُقتصرًا عليها، و«نظم رسالة السَّمَرْقَنْدِيّ في الاستعارات»، وشرحها[3].

3 - ابن عبد السلام الفاسيّ، وهو أبو عبد الله محمّد بن عبد السلام ابن محمّد بن العربي الفاسيّ، خاتمة المُنفردين بتحقيق توجيه أحكام القراءات بالمغرب، ولد بفاس سنة 1130هـ، وبها توفِّي سنة 1214هـ، من مؤلّفاته: «**المحادي في علم القراءات**»، أجازه الهلاليّ، وهو آخر مشايخه[4].

4 - أبو عبد الله محمّد بن محمّد (بفتح الميم فيهما) بن صالح الْفِيلَالِيّ الرُّودَانِيّ، عالم بعلوم القرآن والحديث والتفسير والفِقه والنَّحو والبيان والمنطق واللُّغة والحِسَاب والفرائض والأدب، كاتب وشاعر، أخذ عن

(1) انظر: **الأعلام**, 6/ 178.
(2) انظر: **نشر المثاني**، 4/ 143، 145، 149.
(3) انظر: **فهرس الفهارس**، 2/ 1049-1050.
(4) انظر: **فهرس الفهارس**، 2/ 848، **والأعلام**، 6/ 206، وفيه «المحاذي» بالذال المعجمة، **ومعجم المؤلفين**: 11/ 234..

الْهِلاليّ، ولازمه أعوامًا، وكان من شدّة محبة الهلاليّ له وقربه منه أنَّه إذا كتب اسمه في رسالة أو إجازة لا يكتبه إلَّا بلفظ الولد، رحل بصحبة شيخه الْهِلاليّ إلى فاس سنة 1171هـ، وقد سجّل الْفِيلَالِيّ أبرز ما في تلك الرّحلة من أحداث ولقاءات، سواء بفاس أم بالبلاد التي مرُّوا بها، كتب له شيخه الْهِلاليّ بيده إجازة عامَّة في محرَّم من سنة 1173هـ، عمَّر ما يُقارب مائة عام، وتوفِّي بعد سنة 1230هـ(1).

مؤلّفاته:

ألف السِّجِلْمَاسِيّ كُتبًا عدَّة في عُلوم وأغراض مُختلفة، فألّف في العقيدة، والقراءات، والفِقه، واللُّغة، والمنطق، والرحلة، والأَثبات، والتصوُّف، وله ديوان شعر كبير، وآخر صغير، وفيما يلي عرض لمؤلَّفاته التي وقفت على نسبتها إليه:

1 - أجوبة فقهيَّة. مخطوط بالخِزانة العامَّة بالرباط(2).

2 - اختصار جواب عن مسألتين، هُما: إسقاط المدّ الطبيعيّ، ما حُكمه؟ وإجراء الوصل مَجْرى الوقف، في غير المواضع التي نقل فيها. مخطوط بالخِزانة العامَّة بالرباط(3). ويميل مُحقِّق «نور البصر» إلى أنَّه «عَرْفُ النِّدّ في حكم حذف المدّ»(4)، الآتي ذكره.

3 - أرجوزة في التصوُّف. ذكر في خِزانة التُّراث أنَّها من مخطوطات دار الكُتب الوطنيَّة بأبو ظبي(5).

4 - الاستثناء في كلمة الشهادة. وهذه الرسالة حقّقتها على ثماني نُسخ، وسأقوم بنشرها في عدد لاحق، إن شاء الله تعالى.

---

(1) انظر: **المعسول**، 6/ 32-39.

(2) انظر: **فهرس الخزانة العامّة بالرباط**، المجلَّد الأوَّل، ص223.

(3) انظر: **فهرس الخزانة العامّة بالرباط**، القسم الثَّالث، الجُزء الأوَّل، ص21.

(4) انظر: **نور البصر**، دراسة المحقّق، 1/ 59.

(5) انظر: **خزانة التراث**، الرقم التَّسَلْسليّ (79515).

5 - إضاءة الْأُدْمُوس، ورياضة الشَّمُوس[1]، من اصطلاح صاحب القاموس. وهو في شرح مُصطلحات معجم اللُّغة القاموس المحيط للفَيْرُوزَابَاذِيّ (ت 817هـ). توجد منه نُسخ مخطوطة بالخِزانة العامَّة بالرباط، وغيرها، وطبع بالحجر باسم: «إضاءة الْأُدْمُوس، ورياضة النفوس، من اصطلاح صاحب القاموس»[2].

6 - إعراب البسملة. ذكر مُحقِّق نور البصر أنَّ هذا التأليف مخطوط بمكتبة عبد اللَّه كَنُّون بطنجة، ويظنّ أنَّه ليس مُستقلًا؛ إذ ربَّما يكون مستنسخًا من كتاب «نور البصر»؛ لأنَّ الْهِلاليّ استقصى فيه أوجه إعراب البسملة بما لا مزيد عليه[3].

7 - تفسير القرآن الكريم، مخطوط بالخِزانة الملكيَّة الحسنيَّة بالرباط[4].

8 - جمع المبادئ العشرة في تفسير مبادئ العُلوم[5].

9 - جواب فيمن يستحقّ السُّكنى ببيوت المدارس المُحبَّسة. مخطوط بالخِزانة العامَّة بالرباط[6]. وذكر مُحقِّق «نور البصر» أنَّها أُرجوزة أجاب فيها عن سؤال عمَّن يستحقّ السُّكنى في بيت بالمدرسة[7].

10 -الدرر اللآلي من نفائس سيّدي أحمد الْهِلَالِيّ. جامعها مجهول، جمع فيها تقييدات وأجوبة من أقوال الهلاليّ، وبعضًا من قصائده، وغير

(1) الْأُدْمُوس: المُظلم. والشَّمُوس، بفتح الشين: الصَّعب في خُلُقه، العسر في عداوته، الشديد الخلاف على مَنْ عانده. انظر: تاج العروس، (دمس)، 16/ 88؛ (شمس)، 16/ 178.

(2) انظر: **معجم المطبوعات العربيَّة والمعرَّبة**، لسركيس، 2/ 1895، **والأعلام**، 1/ 151، **وفهرس الخزانة العامَّة بالرباط**، المُجلَّد الأوَّل، ص216، 259، والمُجلَّد الخامس، ص40، **ومعجم المطبوعات المغربيّة**، للإدريسيّ، ص352، **والنبوغ المغربيّ**، 1/ 291-292، **والمطبوعات الحجريّة في المغرب**، لفوزي عبد الرزاق، ص27، **ونور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 62، **وخزانة التراث**، الرقم التَّسَلْسليّ (85884)، (127584).

(3) انظر: **نور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 64.

(4) انظر: **فهارس الخزانة الحسنيَة**، 6/ 250، **وخزانة التراث**، الرقم التَّسَلْسليّ (84524).

(5) انظر: **نور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 68.

(6) انظر: **فهرس الخزانة العامة بالرباط**، المُجلَّد الأوَّل، ص206.

(7) انظر: **نور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 68.

ذلك، مخطوط بالخِزانة المَلَكيَّة الحسنيَّة بالرباط، يقع 307 صفحة[1]، وذكر الدكتور عبد الكريم قَبول أنَّ منها نُسخة بمكتبة عبد اللَّه كَنُّون بطنجة، وليس عليها اسم جامعها، وقال فيها: «رسالة في سبع ورقات، اشتملت على فوائد مُختلفة من إملاءات الشيخ»[2].

11 - ديوان شعر[3]. ذكر الزركليّ (ت 1396هـ) أنَّ لِلْهِلَالي ديوان شعر صغيرًا، وأنّه تملّك نُسخة مخطوطة منه[4]. وله ديوان مخطوط بالخِزانة الحسنيَّة بالرباط يقع في 177 صفحة، جَمَعَه تلميذه سليمان بن محمَّد بن عبد اللَّه الحَوَّات الشَّفْشَاوَنِيّ (ت 1231هـ)[5]، وذكر الدكتور عبد الكريم قَبول أنَّه ديوان شعره الكبير[6]، وفي خِزانة التُّراث أنَّه توجد نُسخة من شعر الْهِلاليّ بمركز الملك فيصل لِلْبُحوث والدِّراسات الإسلاميَّة باسم: ديوان الْهِلَاليّ[7]، من غير وصفه بالصِّغر أو الكِبر، وفي دار الكتب المصريّة بالقاهرة توجد نُسخة مخطوطة باسم: قصائد الهلاليّ[8]. وله قصيدة طُبعت بالحجر في ضِمن مجموع[9].

12 - الرحلة المكّيَّة. تحدَّث فيه عن رحلته إلى الحِجاز[10]. وجدت منه قطعة نشرها مُحقَّقة على نُسخة فريدة محمّد بنعلي بن بوزيان، بعُنوان: «التوجُّه إلى بيت الله الحرام وزيارة قبره عليه الصَّلاة والسَّلام، رحلة أبي العبّاس

---

(1) انظر: **فهارس الخزانة الحسنيّة**، 1/ 466-467، و**خزانة التراث**، الرَّقم التَّسَلْسليّ (84411).

(2) **نور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 68-69.

(3) انظر: **اليواقيت الثمينة**، ص20، و**معجم المؤلّفين**، 1/ 171.

(4) انظر: **الأعلام**، 1/ 151.

(5) انظر: **فهارس الخزانة الحسنيَّة**، فهرس مخطوطات الأدب، ص199-200.

(6) انظر: **نور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 68.

(7) انظر: **خزانة التراث**، الرقم التَّسَلْسليّ (127307).

(8) انظر: **فهرس دار الكتب المصريَّة**، 3/ 279، و**خزانة التراث**، الرقم التَّسَلْسليّ (48408).

(9) انظر: **المطبوعات الحجريّة في المغرب**، لفوزي عبد الرزاق، ص87.

(10) انظر: **نشر المثاني**، 4/ 145، و**هدية العارفين**، 1/ 176، و**فهرس الفهارس**، 2/ 1101، و**الأعلام**، 1/ 151، و**معجم المؤلّفين**، 1/ 171، و**النبوغ المغربيّ**، 1/ 292.

الْهِلاليّ»، في ضِمن سِلْسِلة تُراث فجيج، مطبعة الجسور، وجدة، 2012م[1].

13 -رسالة في البيع[2].

14 -رسالة في العبادات. مخطوط بالرِّياض[3].

15 -الزواهر الأُفُقيَّة في شرح الجواهر المنطقيَّة. قال فيه عبد اللَّه كَنُّون (ت 1409هـ): «قلّ أنْ يكون له نظير، استقى من بَحْره من أتى بعده»[4]. توجد منه نُسخ مخطوطة بالخِزانة العامَّة بالرباط، والخِزانة المَلَكيَّة الحسنيَّة بالرباط، وطبع بالحجر بالمطبعة الجديدة بفاس[5]. و«الجواهر المنطقيَّة» أُرجوزة في علم المنطق تُعرف بـ«القادريّة»، لأبي الفضل عبد السَّلام بن الطيِّب القادريّ (ت 1110هـ)، ضمَّنها مسائل «مُختصر السَّنُوسيّ» (ت 895هـ) في علم المنطق[6].

16 -شرح القاموس المحيط للفَيْرُوزَابَاذِيّ، قال الزَّبِيدِيّ (ت 1205هـ): «شرحه شرحاً حسناً، رقى به بين المحقّقين المقام الأسنى، وقد حدّثنا عنه[7] بعض شيوخنا».

---

(1) انظر: مُدوَّنة د. محمّد نزار الدَّباغ على الشبكة الدوليَّة، الرابط:
http://dr-m-aldabbagh.blogspot.com/2014/10/11141175.html

(2) انظر: **اليواقيت الثمينة**، ص20.

(3) انظر: **خزانة التراث**، الرقم التَّسَلْسليّ (71723).

(4) **النبوغ المغربيّ**، 1/ 292.

(5) انظر: **نشر المثاني**، 4/ 144، وهديّة **العارفين**، 1/ 176، **وفهرس الخزانة العامّة بالرباط**، المُجلَّد الأوَّل، ص134، ومعجم **المطبوعات العربيَّة والمعرَّبة**، لسركيس، 2/ 1895-1896، **والأعلام**، 1/ 151، **ومعجم المؤلفين** 1/ 171، **ومعجم المطبوعات المغربيَّة**، للإدريسيّ، ص352، **والنبوغ المغربي**، 1/ 292، **والمطبوعات الحجريَّة في المغرب**، لفوزي عبد الرزاق، ص62، **وفهارس الخِزانة الحسنيَّة** 4/ 36-37، **ونور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 69، **وخزانة التراث**، الرقم التَّسَلْسليّ (84709).

(6) انظر: **النبوغ المغربيّ**، 1/ 292، **ونور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 69-70.

(7) **تاج العروس**: 1/ 3. وقد نبّهني إلى نسبة الشرح المذكور للسجلماسيّ مصطفى الأسطى، أحد طلابنا النجباء، وفقه اللَّه، وجزاه خيراً.

17 -عَرْف النِّدّ في حكم حذف المدّ. وهو كتاب في التجويد، مخطوط بالخِزانة العامَّة بالرباط وغيرها[1].

18 -فتاوى الشيخ أحمد بن عبد العزيز الْهِلاليّ. ذكر مُحقّق نور البصر أنَّها تتضمَّن مسائل في الفِقه والعقيدة، وأنَّها مخطوط بمكتبة عبد اللَّه كَنُّون بطنجة في 55 ورقة[2].

19 -فتح القدُّوس في شرح خطبة القاموس. مخطوط بالخِزانة العامَّة بالرباط وغيرها[3].

20 -فتوى أحمد السِّجِلْمَاسِيّ في ضيافة من ينزل بقرية. وَرَدَ في خِزانة التُّراث أنَّه مخطوط بخِزانة ابن يوسف بمَرَّاكُش[4].

21 -فهارس. قال الكتانيّ في فهرس الفهارس: «له رحلة حجازيّة، وثبت كبير في نحو كرَّاسين، ذكر فيه أسانيد الكُتب الستَّة، ومشاهير كُتب العُلوم المُتداولة، وبعض المُسَلْسلات، وله فهرس آخر صغير... وله فهرس آخر وسط مُلخّص من الكبير، وهو في تسع ورقات، وقفت على نُسخة منه بخط سوسيّ جيّد»[5]، وقال في موضع آخر: «العجالة: ثبت صغير للشهاب أحمد بن عبد العزيز الْهِلاليّ السِّجِلْمَاسِيّ، ذكر فيها أسانيده في حديث الأوَّليَّة والمُصافحة والمُشابكة والمُسَلْسل بالمحبّة وثلاثيَّات البخاريّ ودلائل الخيرات، وهي في أربع ورقات، وقفت على

(1) انظر: **فهرس الخزانة العامّة بالرباط**، القسم الثاني، الجزء الأوَّل، ص22-23، **والأعلام** 1/ 151، **وفهارس الخزانة الحسنيَّة** 6/ 176-177، **ونور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 59، **وخزانة التراث**، الرقم التَّسَلْسليّ (84367)، (125254).

(2) انظر: **اليواقيت الثمينة**، ص20، **ومعجم المؤلّفين**، 1/ 171.

(3) انظر: **نشر المثاني**، 4/ 144، **وهديّة العارفين**، 1/ 176، **وفهرس الخزانة العامَّة بالرباط**، المُجلَّد الأول، ص90، والقسم الثَّاني، الجُزء الأول، ص369، **والأعلام** 1/ 151، **والنبوغ المغربيّ**، 1/ 291، **ونور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 59-62، **وخزانة التراث**، الرَّقم التَّسَلْسليّ (13717)، (76099)، وموقع ملتقى أهل الحديث على الشبكة الدوليَّة، الرابط: http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=263206

(4) انظر: **خزانة التراث**، الرَّقم التَّسَلْسليّ (92980).

(5) 2/ 1101.

نُسخة منها»[1]. ونشر الفهرس الكبير بتحقيق رشيد المصلوت الرُّودَانِيّ، سنة 1401هـ/ 1981م، وعندي صورة عنه ليس عليها دار النشر، أو اسم البلد، وذكر الدكتور عبد الكريم قبول أنَّه توجد نُسخة من الفهرس الكبير مُضمَّنة في آخر ديوانه الذي جمعه سليمان محمّد بن الحَوَّات الشَّفْشَاوَنِيّ المخطوط بالخِزانة المَلَكيَّة الحسنيَّة بالرباط[2]، وهُناك نُسخ أُخرى من الفهرست بالخزانة العامّة بالرباط، والخزانة الحسنيَّة بالرباط[3]، ولعلَّها نُسَخٌ من الفهرست الكبير؛ لتوافق ما جاء في بدايتها ونِهايتها والفِهْرست الكبير المَطْبوع، كما توجد نُسخة مُصوَّرة عن مخطوط كُلّ من الفهرسين الكبير والصغير على موقع مؤسّسة الملك عبد العزيز- الدَّار البيضاء، في الشبكة الدوليَّة، على الرَّابط:

http://digital.fondation.org.ma/cgi-bin/library.cgi?a = p&p = home&l = pt-pt&w = utf-8

22 -قصيدة في التوسُّل إلى اللَّه تعالى بأسمائه الحُسْنى. تُعرف بالرائيَّة، في أربعة وثلاثين بيتًا، مخطوط بالخزانة العامَّة بالرباط وغيرها[4].

23 -قصيدة في النَّصائح، أو النَّصيحة، أو النَّصيحة الهلاليَّة، أو نصيحة أحمد ابن عبد العزيز الهلاليّ. طُبعت بالحجر في فاس، وهي تقع في 128 بيتًا، ضمَّنها مجموعة من النَّصائح والمواعظ والحِكَم، توجد منها نُسخ مخطوطة في الخزانة العامَّة بالرباط وغيرها[5]. وشَرَحها عبد الله كَنُّون في

(1) 2/ 875.

(2) انظر: **نور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 68.

(3) انظر: **فهرس الخزانة العامّة بالرباط**، المُجلَّد التاسع، ص501-502، و**فهارس الخزانة الحسنيَّة**، 1/ 818-820، خزانة التُّراث، الرقم التَّسَلْسليّ (81932).

(4) انظر: **فهرس الخزانة العامَّة بالرباط**، القسم الثاني، الجُزء الأوَّل، ص228، و**نور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 58، وأورد أبياتًا من مطلعها وختامها، وخزانة التُّراث، الرقم التَّسَلْسليّ (88392).

(5) انظر: **فهرس الخزانة العامَّة بالرباط**، المجلَّد الأوَّل، ص177، القسم الثاني، الجُزء الثاني، ص33، وفيه أنَّ عدد أبياتها 129، و**معجم المطبوعات المغربيَّة**، للإدريسيّ ص352، و**النبوغ المغربيّ**، 1/ 292، و**المطبوعات الحجريّة في المغرب**، لفوزي =

مُصنَّف سمّاه: «النسق الغالي، والنفس العالي، في شرح نصيحة أبي العبَّاس الهلاليّ»، وشرحها -أيضًا- رشيد المصلوت الرُّودَانِيّ في مصنَّف سمّاه: «فتح العلي المُتعالي، بشرح نصيحة الهِلَاليّ»، وكلاهما مطبوعان[1].

24 -قصيدة يائيَّة في مدح القاموس. توجد منها نُسخة مخطوطة بالخِزانة العامَّة بالرباط، وأوردها الْهِلَالِيّ في كتابه «فتح القُدُّوس في شرح خطبة القاموس»، ذكر فيها خصائص كتاب «القاموس»، وأشاد فيها بفضائل شيخه أحمد الحبيب، وهي في 72 بيتًا، وذكر مُحقِّق نور البصر أنَّ عدد أبياتها 74 بيتًا[2].

25 -كتاب في القراءات[3].

26 -المراهم في أحكام فساد الدَّراهم. ألَّفه عندما زُيِّفت الدراهم بالنحاس في سِجِلْمَاسَة. مخطوط بالخِزانة العامَّة بالرباط، ودار الكُتب المصريَّة[4].

27 -منظومة شرح الصَّدر في التوسُّل بأهل بدر. مخطوط بالخِزانة العامَّة بالرباط[5].

28 -منظومة على خطبة المُختصر. طُبع في ضِمن مجموع طبع بالحجر بفاس[6].

= عبد الرزاق، ص95، ونور البصر، دراسة المُحقِّق، 1/ 65-66. وخزانة التُّراث، الأرقام التَّسَلْسليَّة: (127661)، (86952)، (88894).

(1) انظر: **نور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 66-68.

(2) انظر: **فتح القُدُّوس**، اللَّوحات 16-18، و**فهرس الخزانة العامّة بالرباط**، المجلَّد الأوَّل، ص216، و**نور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1-65-66.

(3) انظر: **نور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 59.

(4) انظر: **نشر المثاني**، 4/ 144، و**اليواقيت الثمينة**، ص20، و**هديّة العارفين**، 1/ 176، و**فهرس الخزانة العامَّة بالرباط**، القسم الثاني، الجزء الأوّل، ص513، و**فهرس دار الكتب المصريّة**، 1/ 491، و**الأعلام**، 1/ 151، و**معجم المؤلّفين**، 1/ 17، و**نور البصر**، دراسة المُحقِّق، 1/ 59، و**خزانة التراث**، الرقم التَّسَلْسليّ (88743).

(5) انظر: **اليواقيت الثمينة**، ص20، و**فهرس الخزانة العامّة بالرباط**، المُجلَّد الأوَّل، ص170، و**معجم المؤلِّفين**، 1/ 171.

(6) انظر: **المطبوعات الحجريَّة في المغرب**، لفوزي عبد الرزاق، ص40، 186.

29 -منظومة في وفيَات جماعة من الأعلام. ذكر الزِّرِكْلِيّ أنَّه مخطوط في الرباط[1].

30 -نظمان في 8 صفحات. وَرَد في كتاب المطبوعات الحجريَّة في المغرب لفوزي عبد الرزَّاق أنَّهما طبعا بالحجر، ولم يذكر موضوعهما[2].

31 -نور البصر في شرح المُختصر، أو: إتحاف المُقنع بالقليل في شرح مُختصر خليل. طبع أكثر من مرَّة بالحجر في فاس[3]، ونُشر بمُراجعة وتصحيح: محمَّد محمود ولد محمَّد الأمين، بدار يوسف بن تاشفين، ومكتبة الإمام مالك، الطَّبعة الأُولى 1428هـ/ 2007م، ونشر -أيضًا- بتحقيق: الدكتور عبد الكريم قبول، بالمكتبة العصريَّة بصيدا وبيروت، الطَّبعة الأُولى سنة 1434هـ/ 2013م.

32 -الياقوتة الفريدة في نظم لبّ واجب العقيدة. طُبع بالحجر مع غيره بفاس مِرارًا[4]، وهي أحد عشر بيتًا[5]، ضمَّنها ما يجب اعتقاده في حقِّ اللَّه تعالى ورسله الكرام عليهم الصَّلاة والسَّلام، وما يجوز، وما يستحيل، قال فيها صاحب النّبوغ المغربيّ: «ضمَّنها العقائد الواجبة كلّها بدلائلها العقليَّة من غير رمز ولا لغز؛ فجاءت آية في البلاغة»[6].

صفاته وأخلاقه:

لعلّ فيما كتبه تلميذه محمّد الطيّب القادريّ إجمالًا وغناء لما كان عليه الْهِلاليّ من صفات حميدة، وخصال سنيَّة، وأخلاق رفيعة، قال فيه: «كان له

(1) انظر: الأعلام، 1/ 151.

(2) انظر: ص79.

(3) انظر: **الأعلام**، 1/ 151، و**معجم المطبوعات المغربيَّة**، للإدريسيّ، ص352، و**المطبوعات الحجريَّة في المغرب**، لفوزي عبد الرزاق، ص23، 61-62.

(4) انظر: **معجم المطبوعات المغربيَّة**، للإدريسيّ، ص352، و**النبوغ المغربيّ**، 1/ 292، و**المطبوعات الحجريّة في المغرب**، لفوزي عبد الرزاق، ص112، 186.

(5) انظر: الأبيات في **نور البصيرة**، دراسة المُحقِّق، 1/ 57-58. وذكر صاحب **النبوغ المغربيّ**، 1/ 292 أنَّها تسعة أبيات.

(6) **النبوغ المغربيّ**، 1/ 292.

اعتناء بالعلم وتحصيله، كثير العبادة، مُقتصرًا على ما يعني؛ فلا تراه إلَّا مُطالعًا أو مدرِّسًا أو ذاكرًا، وغالب أحواله المُطالعة أو التقييد، ولا نظير له في عُلماء زمنه زهدًا وورعًا ودينًا ومروءة ومحبّة في أهل البيت والصَّالحين والعُلماء وطلبة العِلْم والضُّعفاء والمساكين، حريصًا على نوائب الخير وإهمال الفتن، وبعدًا عن الرياسة والجاه والفضول»[1].

شعره:

قال صاحب نشر المثاني: «وله ملكة عريضة في نظم الشعر على اختلاف أنواعه»[2]، ويصف صاحب اليواقيت الثَّمينة ديوان شعره بالنَّفاسة[3].

ومن نماذج شعره قوله[4]:

تَـرَاءَى لَـنَـا الـنَّـخْـلُ الـسَّـعِـيـدُ كَـأَنَّـهُ
يُـبَـشِّـرُنَـا بِـالْـفَـلْـحِ وَالْـيُـمْـنِ وَالـسَّـعْـدِ

يُـضَـاهِـي مَـشُـوقًـا جَـاءَ جَـذْلَانَ فَـارِحًـا
يُـلَاقِـي حَـبِـيـبًـا زَارَهُ مُـنْـجِـزَ الْـوَعْـدِ

أَوِ الْأَرْوَعَ[5] الـنَّـدْبَ[6] الْـكَـرِيـمَ مُـرَاقِـبًـا
لِـلُـقْـيَـا وُجُـوهِ الْـمُـعْـتَـفِـيـنَ[7] عَـلَـى بُـعْـدِ

(1) **نشر المثاني**، 4/ 149.

(2) **نشر المثاني**، 4/ 144.

(3) انظر: **اليواقيت الثمينة**، ص20.

(4) **اليواقيت الثمينة**، ص21.

(5) الأروع من الرجال: من يُعجبك بِحُسْنه أو بشجاعته مع الكرم والفضل والسؤدد. وقيل: هو الجميل الذي يروعك حُسْنه، ويعجبك إذا رأيته. انظر: **تاج العروس** (روع)، 21/ 133.

(6) الرجل الندب: الخفيف في قضاء الحوائج إذا ندب لها، والظَّريف النَّجيب. انظر: **تاج العروس** (ندب) 4/ 255.

(7) المُعتفي والعافي: الضَّيف، وكُلّ طالب فضل أو رزق، وقد عفاه واعتفاه: أتاه يطلب معروفه. انظر: **تاج العروس** (عفو)، 39/ 71.

ومنه ما أنشده في وصف حاله عند مُفارقة الأحبّة والأهل للارتحال إلى مكَّة المُكرَّمة[1]:

تَـجَـلَّـدْتُ يَـوْمَ الْـبَـيْـنِ سَـاعَـةَ وَدَّعُـوا

وَقَـلْـبِـيَ مِـنْ إِمْـضَـاضِـهِ يَـتَـصَـدَّعُ

وَاَوْهَـمْـتُـهُـمْ أَنِّـي خَـلِـيٌّ مِـنَ الْـجَـوَى

وَنِـيـرَانُـهُ بَـيْـنَ الْـجَـوَانِـحِ تَـلْـذَعُ

وَمَـا ذَاكَ إِلَّا رَحْـمَـةٌ لِأَحِـبَّـةٍ

تَـكَـادُ أَسًـى أَكْـبَـادُهُـمْ تَـتَـقَـطَّـعُ

فَـلَـمَّـا تَـوَارَى بِـالْـغُـيُـوبِ عِـيَـانُـهُـمْ

تَـرَكْـتُ شُـؤُونِـي[2] كَـالـسَّـحَـائِـبِ تَـدْمَـعُ

وَمَـاذَا عَـسَـى يُـجْـدِي الْـبُـكَـاءُ لَـمَـنْ غَـدَتْ

بِـدَاءِ الـنَّـوَى أحْـشَـاؤُهُ تَـتَـوَجَّـعُ

وَلَـكِـنَّ نَـارَ الْـبَـيْـنِ إِمَّـا تَـوَقَّـدَتْ

بِـقَـلْـبٍ؛ جَـرَى غَـرْبُ[3] الْـمَـدَامِـعِ يَـهْـمَـعُ

كَـمَـا الْـعُـودُ إِنْ شَـبَّـتْ بِـأَسْـفَـلِـهِ لَـظًّـى

تَـرَى الْـمَـاءَ مِـنْ أَعْـلَاه لِـلْـحَـرِّ يَـنْـبَـعُ

وَهَـلْ يُـبْـرِدُ الْأَحَـشَـا سِـوَى الْـوَصْـلِ يُـجْـتَـنَـى

بِـهِ الْأُنْـسُ غَـضَّ الـزَّهْـرِ وَالـشَّـمْـلُ يُـجْـمَـعُ

---

(1) **الرحلة المكيّة**، نُسخة مرقونة في موقع تراث فجيج، على الرابط:
http://www.patrimoine-de-figuig.com/index.php?option=com_content&view=article&id=62&Itemid=57

(2) «الشؤون: عُروق الدُّموع من الرأس إلى العين». **تاج العروس** (شأن)، 35/ 253.

(3) الْغَرْبُ: عرق في مجرى الدَّمع، أو عرق في العين يسقي ولا ينقطع سقيه. انظر: **تاج العروس** (عين)، 3/ 458.

فَـيَـا رَبِّ يَـا رَحْـمَـنُ يَـا جَـامِـعَ الْـوَرَى
وَ«يَا مَـنْ يَـرَى مَا فِي الـضَّـمِـيرَ وَيَـسْـمَـعُ»[1]

أَنِـلْـنِـي وَأَحْـبَـابِـي اجْـتِـمَـاعَ سَـلَامَـةٍ
وَأَمْـنٍ، وَمَـنٍّ دَائِـمٍ لَـيْـسَ يُـقْـطَـعُ

بِـجَـاهِ الـنَّـبِـيِّ الْـمُـصْـطَـفَـى خَـيْـرِ مَـنْ بِـهِ
تَـشَـفَّـعَ عِـنْـدَ الـلـهِ مَـنْ يَـتَـشَـفَّـعُ

صَـلَاةٌ وَتَـسْـلِـيـمٌ عَـلَـيْـهِ وَآلِـهِ
وَأَصْـحَـابِـهِ مَـا حُـمَّ[2] لِـلـشَّـمْـلِ مَـجْـمَـعُ

وفاته:

بعد الرِّحلة العِلْميَّة الحافلة بالعطاء، وقرب طلوع فجر يوم الثلاثاء، حانت ساعة فراق مُترجمنا لهذه الدنيا، في الحادي والعشرين من ربيع الأوَّل، سنة 1175هـ[3]، ورثاه تلميذه القادريّ بقصيدة يقول فيها[4]:

لَـكَ الـلـهُ مِـنْ قَـلْـبٍ تَـقَـلَّـبَ بِـالْـجَـمْـرِ
عَلَى فَقْدِ شَمْسِ الْعِلْمِ فِي مَغْرِبِ الْقَبْرِ

وَلَا سِـيَّـمَـا يَـوْمٌ أَحَـالَ طُـلُـوعَـهَـا
غَـدَاةَ نَـعَـوْا شَـمْـسَ الْأَئِـمَّـةِ فِـي الْـقَـصْـرِ

(1) تضمين من كلام أبي القاسم عبد الرحمن السُّهَيْلِيّ (ت581هـ) من أبيات هو مطلعها، وعجزه:

.... أَنْـتَ الْـمُـعَـدُّ لِـكُـلِّ مَـا يُـتَـوَقَّـع

انظر: **نفح الطيب**، 2/ 102.

(2) حُمَّ: قُدِّرَ وقُضِيَ. انظر: **تاج العروس** (حمم)، 5/ 32.

(3) انظر: **نشر المثاني**، 4/ 144، **والمعسول**، 6/ 39.

(4) **نشر المثاني**، 4/ 149-150.

رَمَـتْـنَـا سِـهَـامُ الـدَّهْـرِ فِـي أَعْـيُـنِ الْـحِـجَـا

وَيَـا أَسَـفَـا مِـمَّـا أَصَـابَـتْ مِـنَ الـصَّـدْرِ

فَـهَـذِي الْـمَـنَـايَـا لَا تَـطِـيـشُ سِـهَـامُـهَـا

وَلَا تُـنْـشِـبُ الْأَظْـفَـارَ إِلَّا عَـلَـى غَـدْرِ

وَفَـتْـنَـا وَنَـحْـنُ فِـي هَـنَـاءِ سُـرُورِنَـا

فَـمَـا رَجَـعَـتْ حَـتَّـى رَمَـتْـنَـا عَـلَـى صَـخْـرِ

فَـيَـا لَـلـسَّـمَـا تَـبْـكِـي دَمًـا مِـنْ دُمُـوعِـهَـا

كَـمَـا بَـكَـتِ الْـخَـنْـسَـاءُ يَـوْمًـا عَـلَـى صَـخْـرِ

لِـفَـقْـدِ إِمَـامِ الْـبِـرِّ وَالْـجُـودِ وَالـتُّـقَـى

وَبَـحْـرِ الْـعُـلُـومِ الـزَّاخِـرِ الْـفَـائِـضِ الـسِّـرِّ



د. عبد السّتار العريفي بشّيّه
جامعة طرابلس - ليبيا

يُعدُّ الشيخ عبد السلام خليل من الأدباء الذين جمعوا بين الشِّعر والنَّثر، وهذا ما عَبَّر عنه أستاذي عبد الحميد الهرامة في مقاله: (ظاهرة الشُّعراء الكتاب في ليبيا)[1]، واختار ثلاثة نماذج: الأُستاذ عبد السلام خليل، والشيخ فتح الله حواص، والأستاذ خليفة التليسي، وقد خصَّ الباحث شعر الأُستاذ ببحوث منها: القضايا الإسلاميَّة والعربيَّة في شعر عبد السلام خليل[2]، الشمائل النبويَّة في شعر عبد السَّلام خليل[3]، وأُطر البِنية الشِّعريَّة عند عبد السَّلام خليل[4]، وعقد هذا البحث ليتناول بعض أعمال الشيخ النثريَّة بالعرض وبيان قيمتها الفنِّيَّة، أما أعماله النثرية فتوزعت على أكثر من جنس نثري، وغرض فنِّي، منها: الخطابي، والمقالي، والمَسْرحي، والتمثيلي، وبعض الكلمات الترحيبيَّة، ارتجالًا، وإملاءً وغيرها، وسيجلي هذا البحث بعض الملامح العامة، والخاصَّة لنثر الأستاذ عبد السلام خليل.

---

(1) **مجلة كلية الدعوة الإسلامية**، ع12، 1995م، ص289.

(2) المؤتمر الدَّولي الخامس، كلِّيَّة دار العلوم، جامعة المنيا، 8-10 مارس 2009م.

(3) مؤتمر التُّراث النبوي الثَّاني، كلِّيَّة دراسات القرآن والسُّنة، جامعة العلوم الإسلاميَّة- ماليزيا، 28-29 يوليو2010م.

(4) النَّدوة العِلْميَّة الأُولى الشيخ عبد السَّلام خليل- قسم اللُّغة العربيَّة- كلِّيَّة الآداب- جامعة طرابلس- ليبيا، 6 يونيو2013م.

فن الخطابة:

يُعدُّ فن الخطابة من الفُنون النثريَّة التي عَرفها العرب قبل الإسلام، ويرى بعض النقاد تميُّز العرب به عن غيرهم من الشُّعوب؛ لذا ظلَّت للخطب أهمِّيَّة وضرورة مُلحَّة، وحُضور دائم في حياة العربي، وبخاصَّة بعد ظُهور الإسلام واحتياجهم لها في مُناسباتهم الدِّينيَّة، عَرَّفها الكلاعي بقوله: «الخطبة عند العرب تقوم على كلام منظوم له بال»[1]، وقد اعتمد الخُطباء على قُوَّة البدائه والطِّباع، فارتجلوا الخطب البليغة في يُسرٍ وسهولة، قال الجاحظ: «كُلّ شيء للعرب فإنَّما هو بديهة وارتجال، وكأنَّه إلهام، وليست هُناك مُعاناة ولا مُكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنَّما هو أنْ يصرف وهمه إلى الكلام»[2]، أسعفتهم في ذلك القُدرة على التركيب اللُّغوي والبياني، وما جُبِلوا عليه من مواهب فطريَّة من فصاحة وبلاغة، وتمييزهم للجيِّد والرديء من الألفاظ والمعاني، فصاغوها في أقوى المباني؛ فكانت مَثار اهتمام المُصنِّفين في مُصنَّفاتهم، فخُطَبُ البُلغاء ممَّا يحتاج إليه الكُتَّاب؛ لما فيها من أسرار بلاغيَّة، وألوان حكميَّة، بها تفاخرت العرب في مواقفهم الأدبيَّة، وبها نطقت الخلفاء والأمراء على الأعواد المنبريَّة، في مُناسبات دينيَّة واجتماعيَّة وسياسيَّة، وقد يؤخذ على مؤرخي الأدب بِصِفة عامَّة عدم تدوينهم لمِثل هذا الفن النثري، ومرجع هذا هو صُعوبة تدوين بعض الفنون النثريَّة التي كان إلقاؤها ارتجالًا كالخُطب، والمُنافرات وغيرها؛ لذا ضاعت بعض دواوين النثر من ضِمن ما ضاع من تراث الأُمَّة الزاخر.

وقد عُرف الشيخ خطيبًا في بعض المحافل الدِّينيَّة والاجتماعيَّة، فقام خطيبًا في بعض المساجد بمُناسبة افتتاحها وغيرها من المُناسبات، سبيله في ذلك الارتجال دون الإعداد لفُقدان حاسَّة بصره، وقد عدَّ بعض الخطب، منها: خطبة النكاح[3]، التي نحن بصدد الحديث عنها.

(1) **إحكام صنعة الكلام**، ص166.

(2) **البيان والتبيين**، 3/ 28.

(3) من مكتبة أُسرة الشيخ رحمه الله.

فَمِمَّا جَرَت به العادة عند المُسلمين **خُطبة النكاح** التي يقدّم بها مراسم القَبول والإيجاب بين المُتعاقدين، ولِيي المخطوبين، وربَّما رأى الشيخ عبد السَّلام بعض المأذونين الشرعيين يخلطون في تركيب بعض كلامهم، ويُخطِئون في بعض معانيهم، فأعدَّ لهم هذه الخُطبة الرائعة، وقد خطب بها بعضهم، فكانت محط أسماع المُتلقِّين، فأعجبوا بها، وأثنوا على قائلها ومُردِّدها، فقال في مُستفتحها: «الحمدُ للَّهِ الذي جعل النِّكَاحَ من سُنَنِ الأنبياءِ، نجومِ المُجتمع البشري وسادةِ الإنسانيَّةِ جَمْعاء، وجعله مِفتاحاً لعالَمِ الطُّهرِ والنَّقاءِ؛ لِمَن تَحَلَّى بالعِفَّةِ والنَّزاهةِ واتَّقَى اللهَ واتَّبَعَ الهُدَى»؛ كانت براعة الاستهلال فيها رائعة، فبعض ألفاظ النَّص من الألفاظ والتعابير الحديثة والمُنسجمة مع غرض الخُطبة، ثم عرض لموضوع الزَّواج وأهمِّيته للفرد المُسلم وبِنْية المُجتمع السَّليم فقال: «إنَّ النِّكاح يُولِّدُ الثقةَ بالنَّفسِ، والشعورَ بالاستقلاليَّةِ ويُثْمِرُ الاعتمادَ على الذَّاتِ ونَبذِ الاتكاليَّة، وهو تشريفٌ وتمييزٌ للكائنِ الآدمي على غيرِهِ من الكائناتِ الحيَّةِ باعتبارِهِ سلاحًا يَكبَحُ جِمَاحَ العواطف والنَّزواتِ، وتهذيب الغريزةِ وإسْلاسِ قيادِها، والحَدِّ من طُغيانِ الحيوانِ في كيانِ الإنسانِ، الأمرُ الذي إذا أُرخِي فيه العِنانُ دون تدابيرَ حكيمةٍ وقيودٍ صارمةٍ؛ لأدَّى إلى انتشارِ الإباحيَّة، والفوضى الأخلاقيَّة، وتَفَشِّي البوهيميَّةِ غيرِ المسؤولةِ، ولحدَثَ انطلاقٌ غريزيٌ أهوجُ مسعورٌ يُدمِّرُ الحواجزَ بين الفضيلةِ والرذيلةِ ويهبِطُ بالإنسانِ الذي كَرَّمهُ اللهُ بالآدميةِ وميَّزَهُ بالعقلِ وفضَّلَهُ على كثيرٍ من خَلقِهِ تفضيلاً إلى حضيضِ الدَّوابِّ الخَرساءِ»، كما بيَّن فساد المذاهب الغربيَّة في مفهومها للزواج فقال: «إنَّ النكاحَ شَرِكةٌ بين طرفين قوامُها الحبُّ والمودَّةُ والرَّحمةُ والأُلفةُ الحَسنةُ والمُشاركةُ الوجدانيَّةُ، وتقاسمُ المسؤوليَّة، ونُكرانُ الذَّاتِ، والاستعداد للتضحياتِ بلا حُدود، والتَّسامِي عن حضيضِ المُشاجراتِ والمُهاتراتِ التي كثيراً ما تنقلب إلى رياحٍ عاتيةٍ تَعصِفُ بعشِّ الزوجيةِ، وتُطوِّحُ ببراعمَ أبرياء إلى التَّشرُّدِ والضَّياعِ والإهمالِ، وكان من الميسورِ الحيلولةُ دون هُبوبِ تلك الزوابع المُدمِّرة بشيءٍ من الحِكْمةِ والأَنَاة والرَّويَّةِ، والاحتكام إلى العقلِ والدِّينِ والانتظارِ فترة من الزمن حتَّى انطفاءِ جمرةِ الغضبِ واستعادةِ العقلِ لسيطرته على العواطفِ التي لا تلبث أنْ يُزايلها

الهياجُ والتوقُّدُ الذي هو من صُنعِ الشَّيطانِ، وتعودُ إلى الفُتورِ والبُرودِ ولم تلبث أنْ تعقبها فترةٌ من النَّدمِ حيث لا يُجدِي النَّدمُ ويتمزَّقُ الشِّراعُ وتهوي السَّفينةُ إلى القاع»، ثم ختمها بالدُّعاء فقال: «اللَّهم أَلِّفْ بينهما كما أَلَّفْتَ بين آدم وحوا، وبين محمد ﷺ وخديجة الكُبرى، وبين علي -كرم الله وجهه- وفاطمة الزهرا، وبين الصَّالحين والصَّالحات من المؤمنين والمؤمنات»، وبعض هذا الدعاء مألوف في طرابلس وضواحيها، ثم ألحقه بمفاجأة من دعاء نسجه بما يتَّفق مع مُناسبة الخطبة من ذلك قوله: «اللَّهم اجعلهما في عُرسٍ مُستمرّ، وعيشٍ رغدٍ لا يشوب صفاءَه كدر، ووضعٍ هادئٍ مُستقرّ، وجوٍّ رائِقٍ غير مكفهر، ومناخٍ ربيعيٍ مزدهر، وقرة عينٍ مُنتظر، وأحطهما بالرِّعايةِ والعناية في الحَضَر والسَّفر، وفي الجو والبر والبحر، ما امتدَّ بهما العمر»، وقد أحسن التقسيم في فِقَرِ الدعاء؛ إذ قسمه تقسيمًا حسنًا رائعًا، فمن دعواته للعروسين في الحال والمُستقبل، قوله: «اللَّهم اخرِجْ من صُلبيهما فروعاً زكية عاطرة نقية طاهرةً، في نهجِ التُّقى والهُدَى سائرةً، وعلى حرماتِ الله ساهرة، وأسبغ علينا وعليهما من نِعمك الوافرة، وأغدِق علينا وعليهما من عطاياك الغامرة، وجنب -اللَّهم- هذا العش الصَّغير، وبيوتنا جميعاً هبوب الأعاصير، وعوامل الهدم والتدمير، وأسباب التنغيص والتكدير، وكل هولٍ عاصفٍ وشرٍّ مستطير»، ثم توجه بدعواته للحضور وبناتهم وشبانهم بقوله: «اللَّهم هيئ لبناتِ الحاضرين جميع الأسباب للانتقال إلى بيوتِ الزوجية، والتَّمتعِ بحياةٍ هنيّةٍ، وعيشةٍ رضيةٍ، وحَقِّق للشبابِ من الجنسين الأملَ المنشود، وقرِّب لهم انبثاق الفجر الموعود، وافتح أمامهم كلَّ طريقٍ مسدود، يا رحيم يا ودود يا ملك يا معبود»، ثم لمَّا بلغ الغاية ختمها بقوله: «اللَّهم استجِب دعاءَنا، ولا تُخيب رجاءَنا، يا أرحم الراحمين، ويا أكرم الأكرمين، اللَّهم آمين».

إنَّ ما يجذب انتباه المُتلقي -مستمعًا وقارئًا- إليها أنَّ ناسجها اهتم بألوان البيان من تشبيه، واستعارة، وكناية، كما زيَّنها ببعض المُحسِّنات البديعيَّة المعنويَّة منها واللَّفظية؛ إذ غلب على الخطبة السجع القصير والمتوسِّط في فواصله، واستعمل التضاد، والمقابلات، وجمَّلها ببعض أنواع الجناس، وحشد إليها جمعًا من النظائر، وأضفى حسن تقسيمه على النَّص جمالاً وبهاءً، كما

زاوج بين الأساليب الخبريَّة والإنشائيَّة، مُعتمدًا الجُمل القصيرة في أكثرها، وهو مُتأثرٌ بالنَّص القرآني بطرق مُختلفة، منها: الاستشهاد، أو عن طريق أُسلوب التناصّ امتصاصًا واجترارًا واقتباسًا، فقال فيها على سبيل الاستشهاد: «يقول اللهُ تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾، ويقول عزَّ وجلَّ: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾، وقال جلَّ شأنُه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾»، وهذا ممّا يُستحبّ للخطيب على حدِّ تعبير الكلاعي بقوله: «وممَّا يُستحب أنْ يوشّح الخطيب خُطبه بآيات القرآن، فهو أنجح ما ضمنه المُرتجل، وأرجح ما استعان به المُحتفل؛ لأنَّه الموعظة الحَسَنة، والحُجَّة البالغة، والحِكْمة الباهرة، والهادي إلى الرَّشاد والمُنجِّي من الضَّلال»[1]، كما كان لحديث النبي ﷺ حظٌّ في نصِّ خُطبته عن طريق الاستشهاد أو التناصّ بِطُرقه، فمن ذلك قوله عن طريق الاقتباس الحَرْفي: «ومن أحاديث الرسول يقول ﷺ: «النكاحُ من سُنَّتِي فمن رَغِبَ عن سُنَّتِي فليس مني»، ويقول ﷺ: «مِنْ يُمنِ المرأةِ تسهيلُ أمرِها وقِلةُ صداقِها»، ويقول ﷺ: «أبركهُنَّ أرخصُهنَّ مُهوراً»، ويقول ﷺ: «أربعةٌ من السعادةِ: الزوجةُ الحسنةُ، والمركَبُ الطيبُ، والدَّارُ الواسعةُ، والجار الصالحُ»، ويقول ﷺ: «أربعةٌ من سُنَنِ المرسلين النكاحُ والسِّواكُ والتعطُّرُ والحناءُ»، ويقول ﷺ: «ما استفادَ المؤمِنُ بعد تقوى اللهِ تعالى خيراً له من امرأةٍ صالحةٍ إنْ نظَرَ إليها سَرَّتهُ، وإنْ أمرها أطاعته، وإنْ أقسمَ عليها أبرَّتهُ، وإنْ غاب عنها حفظته في نفسِها ومالِه».

وهذا النَّموذج من فنِّ الخَطابة دليل جيِّد على رتبته فيه، وربَّما يستدلّ على جَودة المُبدع بقليل من النُّصوص، كما قرَّر بعض النُّقاد، وعلى سبيل المِثال: قول محمد بن حازم الباهلي الذي كان يُقدِّم أبا تمَّام ويفضِّله على غيره من الشُّعراء، فكان يُردِّد، لو لم يقل إلَّا مرثيَّته التي أوَّلها: (أَصَمَّ بِكَ النَّاعِي)، وقصيدته (لَوْ يَقْدِرُونَ مَشَوا)؛ لكفتاه[2].

(1) **إحكام صنعة الكلام**، ص166.

(2) انظر: **الأغاني**، للأصفهاني، 16/ 418.

الكلمات:

هي لَوْن أشبه بِفَن الخطابة، وهو نَوع مُستحدث في الأدب العربي؛ لظُهور بعض التقاليد الجديدة في الأوساط الثقافيَّة والسياسيَّة، وقد امتطى الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا النوع فكان يلقيه في المَحَافل العِلْميَّة وغيرها، ومنها تلك الكلمات التي كان يرتجلها عند زيارة الشيخ محمد الفاضل بن عاشور إلى طرابلس، وقد وَصَفَها جمع من الحُضور بأنَّها كانت غاية في البلاغة، وقد استعمل فيها الألفاظ اللُّغويَّة الرَّاقية والأساليب البلاغيَّة التي لم يستبنها ويقف على مقاصدها بعض الحُضور من المُتخصِّصين في ذلك الوقت؛ إذ أخبر بهذا أكثر من شخصيَّة عِلْميَّة، وأخبر عن هذا الموقف الشيخ نفسه رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «كان [الشيخ ابن عاشور] يقوم بزيارة مَعْهد مالك بن أنس الدِّيني من حين لآخر بِنَاءً على دعوة من الجامعة الإسلاميَّة؛ لإلقاء مُحاضرة أو أكثر لطلَّاب المَعْهد، وغيرهم من المَدْعوين، وكنت أتولى تقديم الشيخ المُحاضر والتعقيب على مُحاضرته بعد الفَراغ منها، وكان الشيخ يُصافحني بحرارة، ويُعبِّر لي عن إعجابه الشديد بالأُسلوب ''**الزَّياتي**'' الذي أستعملُه في الثناء على الشيخ والإشادة بمُحاضرته العامرة»[1]، ولم يحتفظ لنا الزَّمن بها؛ لأنَّها كَلِمات مُرتجلة، ولكن بقي بعض خبرها.

ومن كَلماته رَحِمَهُ ٱللَّهُ الترحيبيَّة ما أرسله إلى الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي[2]، مُرَحِّبًا به في زيارته إلى ليبيا، بتاريخ 29 ديسمبر 2002م، منها قوله في استفتاحها بعد الحَمْد والصَّلاة: «... فإنَّنا نَشْعر بفيض من السَّعادة يَغْمر جوانحنا في هذا اليوم الذي تستقبل فيه أرضنا أستاذًا جليلًا من أكابر

---

(1) **مع الناس**، 2/ 550، ولفظة: الزياتي- نسبة لأُسلوب أحمد حسن الزيات، صاحب مجلَّة **الرسالة** التي كانت تصدر في ثلاثينيات القرن العشرين، انظر: مجلَّة **كلية الدعوة الإسلامية**، ع2، 1986م، ص241.

(2) الشيخ العلَّامة يوسف القرضاوي من كبار عُلماء الأُمَّة المُعاصرين له مؤلفاته العِلْميَّة والإبداعيَّة، وله برامج على الفضائيَّات التلفزيونيَّة، وله: كتاب **الحلال والحرام في الإسلام**، **والزكاة في الإسلام**، وا**بن القرية والكتاب** (سيرة ذاتية) وغيرها.

أساتذة هذا الجِيل ورائدًا يتبوَّأ الطليعة بين روَّاد الفِكْر الإسلامي المُعاصرين، وإمامًا من أقدر أئمَّة البيان على التعبير باللِّسان العربي المُبين، وقُطباً من أبرز أقطاب العرفان لا يُسْبر له غَور، ولا يُحدّ مَدَاه بأبعاد، ومقاييس إذا تحدَّث أبدع وتألَّق، وانتزع قَصْب السَّبق والتفوُّق، وكُلّ من يستمع إليه يتخيَّل أنَّ حُجَّة الإسلام الغزالي قد بعث من رُقاده، أو أنَّ شيخ الإسلام ابن تيميَّة نَهَض من مِهاده، وهو في أيَّة صِراعات خاض غمارها ضِدّ خُصوم الإسلام في الدَّاخل أو الخارج، كان سِلاحه الكتاب المُبين، وحديث الرَّسول الأمين، والقُدرة الخارقة على الإقناع، وفي جميع المواقف التي تعرَّض لها يخرج منها مرفوع الهامة مُتوَّجاً بتاج الكَرامة؛ لأنَّ اللَّه ﷻ سَنده وظَهيره والحَقّ المُبين حليفه ونصيره، . . . ، إنَّه عَبْقرية تغدق العَطَاء بلا حِسَاب، دائمة الإخصاب تروي ظمأ الظامئين، ولا ينضب لها مَعين»[1]، فلو أنعمت أخي القارئ في النَّص السَّابق لوجدته سَلِساً مُنساباً، دبَّجه صاحبه تدبيجاً رائعاً بأُسلوبه العَذْب غَلَب عليه الأُسلوب السَّجعي على الترسُّل، استدعى فيه شخصيَّات عِلْميَّة من التُّراث الإسلامي وضعها في مُوازنة لبيان قيمة الشيخ القرضاوي العِلْميَّة، ومع قيمتها الفنيَّة والأدبيَّة، كما ترى التقريريَّة التي عمَّت أطراف الكَلِمة الترحيبيَّة، وهي تُعد كلمة مُنصفة من رجل عارف بمقادير الرجال في رجل عالم.

ومن الكلمات ما أبَّن به بعض العُلماء والأصدقاء من أجلّها كلمة تأبين في شيخه العالم الحاج علي الغرياني المُتوفَّى سنة (1394هـ/ 1975م)، قال فيها: «أيُّها السَّائِرون في خِضَمِّ الغفلاتِ المخدوعون ببهارج الحياةِ، لقد حُمَّ القضاءُ، ونَفَّذت مشيئةُ السَّماءِ، وأنهَتِ المسيرةُ إلى غايتِها في عالَمِ الفناءِ، طِبقاً للقانون الأزلِي الذي يُسَيِّرُ الكونَ عُلويَّه وسُفليَّه؛ بنظامٍ بديعٍ مُحْكَمٍ لا تلحَقُه فوضى أو اختلالٌ، رَغْم توالي العُصورِ والأجيالِ، ويَخضَع كُلُّ من فيه وما فيه لحسابٍ دقيق لا يحتملُ إلَّا الصَّوابَ، ولا يَعتَريه خطأٌ أو اضطرابٌ،

(1) من مكتبة أُسرة الشيخ رحمه اللَّه.

فلا أبديةَ ولا خُلود، إلَّا للإله المَعْبود، والموت هو خاتمةُ المَطَافِ لأي كائنٍ في هذا الوجود، أجيالٌ تَهِلُّ لتُمارس في روايةِ الحياةِ الكُبرى دورَها المرسوم إلى أجلٍ مَعْلوم، وأجيالٌ أُخرى تضمَحِلُّ وتتلاشَى في غِمارِ المَجْهولِ حاملةً معها ما استقرَّ في سِجِلَّاتها من حَصادِ مكاسِبها ومُكتسباتها حين تستنفذ كُلَّ دقيقةٍ وثانيةٍ من المِقْدارِ الزمني المرصود لها منذ الأزلِ»[1].

ممَّا يُلاحظ على النَّص السَّابق النَّظرة الفلسفيَّة والتحليل المنطقي لقضيَّة الموت التي حارت فيها الأفكار من القديم فتناولها الشُّعراء والفلاسفة بنظرات إيمانيَّة أو إلحاديَّة دهريَّة، فهي السِّر الغامض في هذا الكَوْن؛ لأنَّها من أمر اللَّه تعالى، وقد زاوج فيه الكاتب بين أُسلوب السَّجع والترسُّل، والجُمل القصيرة والمُتوسطة، كما جاء فيها ببعض التشبيهات والاستعارات، والمُحسّنات البديعيَّة وغيرها، ممَّا تلفت نظر المُتلقِّي وفَهمه قارئًا كان أم مُستمعًا؛ ليتفاعل معها تفاعلاً جيِّداً.

كمَا سجَّل كلمة عن الصَّحفي الكبير عبد القادر أبو هروس (1930هـ/ 1989م) فقال: «قد أسهمَ بوضعِ لَبناتٍ في صَرحِ النهضةِ الأدبيَّةِ والفكريَّةِ حين كان هذا الميدانُ يَطغى عليه التَّصَحُّرُ والإقفارُ فلا اخضرارَ ولا ثمارَ، ولقد آثَرَ أنْ يستهلّ حياتَه الوظيفيَّة بالانتماءِ إلى أُسرةِ التعليم فجَنَّدَ نفسَهُ بمحض إرادَتِهِ في أشرفِ ميدانٍ وحَمَلَ أقدسَ رسالةٍ كانت وستَظَلُ إلى الأبدِ تُشِعُّ النُّورَ وتُحاربُ الظلامَ، وتُعِدُّ الرجالَ وتَبني الأجيالَ، وعاش بضعَ سنينَ في صُحبةِ البراعمِ سعيداً بهذهِ الصُّحبةِ يؤدي واجبَهُ التربوي بإخلاصٍ وأمانةٍ والتزامٍ، مُستوحياً ضميرَهُ وولاءَه لوطنِهِ، ثم انضمَّ إلى حَمَلةِ الأقلامِ ضِمن فريقٍ من أضرابِهِ الشَّباب، وبدأَ يُمارس فنّ الكتابةِ بكفايةٍ ومَقْدرةٍ مُفعَمَ النَّفسِ بالثقةِ والأمل في الوصولِ إلى الهَدَف الذي يُنشِدُهُ، والمَجْد الذي يطمح إليهِ»، وبعد العرض الرائع لبعض سِيرة الأديب المِهنيَّة تناول أُسلوبه الأدبي قائلاً: «وقد

(1) من مكتبة أُسرة الشيخ رحمه اللَّه.

تَمَيَّزَ أُسلوبُهُ منذ البداية بالرَّصَانةِ والموضوعيَّةِ، والبُعدِ عن الضَّحَالةِ والسَّطحيَّةِ، مُتَرَسِّمًا خُطَى المشاهيرِ من كُتَّابِ القصةِ أمثال: نجيب محفوظ، وإحسان عبد القدوس، ومحمد عبد الحليم، وسعيد العريان، الذين كان يَتَعَشَّقَهم ويُتابع حَصَادَ أقلامِهم ويلتهم بالقراءَةِ كُلّ ما ينشرون من كُتُبٍ أوَّلاً بأوَّل»، وقد ختم الشيخ كلمته بقوله: «وطبيعي أنَّ الكلمةَ الحُرَّةَ إذا لم تجد مُتنفَّسًا لها؛ لتنطلق لا تَلْبُثُ أنْ تختنق؛ لأنَّ المُستعمرين يُلجِمون الأفواهَ، ويفرضون حظراً مُزمِناً وقيوداً مشَدَّدةً على فكرةٍ نيِّرةٍ، أو أي تراثٍ إسلامي، أو قومي تليدٍ أو جديد، ولا يسمحون لأي شُعاعٍ ينبعث، أو إبداعٍ يتألَّق إلَّا بالقَدرِ الذي تدعو إليه مصالحُهم، أو يخدم أغراضَهم الاستعماريَّةَ انطلاقاً من مُخطَّطَاتِهم الظَّالمةِ»[1].

لقد استخدم الشيخ أُسلوباً مُغايراً عن أُسلوبه المُستخدم في بعض نَثْره، فقل في نصِّه هذا السَّجع ومال إلى الترسُّل الذي هو أصل الكتابة النثريَّة، واهتمَّ بجزالة ألفاظه، وقُوَّة معانيه فيها كما عُهِد عنه، فأتى بالغريب المألوف دون أنْ ينشز بالأَسْماع، أو يخدش الأذواق، وهذا ما زاد شَغَف متتبِّعيه لمَحبَّة أدبه رحمه الله ولا يعجب أنْ وصَفَه تلميذه الشيخ أحمد الخليفي قائلاً: «فهو المَنْهل العَذْب في الأدب، ويُعدّ من أساطين البلد فيه، فهو أوَّل من شنَّف آذاننا بالألفاظ العربيَّة الجَزلة، مثل: العقنقل، والسجنجل، وريّا المخلخل، وناء بكلكل، إلى غير ذلك من الألفاظ العربيَّة القويَّة والغريبة والمأنوسة»[2].

فن المقالة[3]:

يُعد فن المقالة من الفُنون القوليَّة المُستحدثة له خصائصه، وله روَّاده وأساليبه الخاصَّة بهم فيه، وإنْ كانت موجودة في التُّراث العربي كمقالات

(1) من مكتبة أُسرة الشيخ رحمه اللَّه.

(2) مجلَّة **كلية الدعوة الإسلامية**، ع2، 1986م، ص240.

(3) انظر: **المعجم الأدبي**، جبور عبد النور، ص270، **المقالة في أدب العقاد**، د. عبد القادر الطويل، **فن المقالة**، محمد يوسف نجم، انظر: **الأدب العربي الحديث**، د.سالم المعوش، ص209.

الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، وتقسيم النديم لكتابه **الفهرست**، ولكن من حيث دلالتها الاصطلاحيَّة فهي جديدة، وبداياتها ارتبطت بظُهور الصَّحافة في البِلَاد العربيَّة وهو من تأثير الآداب الأوروبية[1]، وعَرَّفها كثير من النُّقاد منها تعريف جونسون الذي يُعرِّف المقالة: «بأنَّها نزوة عقليَّة لا ينبغي أنْ يكون لها ضابط من نِظام، وهي قطعة لا تجري على نَسَق معلوم، ولم يتم هضمها في نفس كُتَّابها وليست الأشياء المُنظَّمة من المقالة في شيء»[2]، ويقول عنها سيِّد قطب: «أمَّا المقالة فهي فكرة قبل كُلّ شيء وموضوع، فكرة واعية، وموضوع مُعيَّن يحتوي قَضيَّة يراد بحثها، قَضيَّة تجمع عناصرها وترتب، بحيث تؤدي إلى نتيجة مُعيَّنة وغاية مرسومة من أوَّل الأمر، وليس الانفعال الوجداني هو غايتها، ولكنَّه الاقتناع الفكري»[3]، أمَّا الأستاذ عباس العقَّاد فيراها: «مشروع كتاب في موضوعها لِمَنْ يتَّسع وقته للإجمال ولا يتَّسع للتفصيل، فهي في موضوعها كتاب صغير يشتمل على النَّواة التي تنبت الشجرة لمن شاء الانتظار»[4]، ويُعلِّق الأُستاذ خليفة التليسي على التعريفين السابقين من خِلال مُلاحظته للحرَكة الأدبيَّة، بأنَّ المُتتبِّع لتطوُّر المقالة في الأدب العربي الحديث، يُلاحظ بأنَّها قد التزمت المَعْنى الثاني أكثر من التزامها للمفهوم الأوَّل، حتى اتَّهمها بعض النُّقاد بالانحراف والخُروج عن تعريف جونسون[5]، وأغلب مِمَّن عَرَّفها كان تعريفه لها إمَّا بكلام مُشابه أو بكلام مُغاير بِحَسب نظرته لهذا الفن واستقرائه لظاهرة مُعيَّنة فيه.

وتابع أدباء القِطر اللِّيبي الواقع الأدبي في البُلدان العربيَّة في كثير ممَّا طرأ على الأدب العربي عامَّة في الأقطار العربيَّة، ومن ذلك فن المقالة الذي واكبه ثُلَّة من الكُتَّاب اللِّيبيين، وبخاصَّة بعد رواج الصَّحافة، فظهرت صُحف ومجلَّات عِدَّة، تنوّعت مَشَاربها، وتباينت اتِّجاهاتها، وعُرفت كُلّ منها

(1) انظر: **الأدب وفنونه دراسة ونقد**، عز الدِّين إسماعيل، ص248.
(2) **فن المقالة**، محمد يوسف نجم، ص94.
(3) **النقد الأدبي أصوله ومناهجه دار الفكر العربي**، ص94.
(4) **يسألونك**، عباس العقاد، ص6.
(5) انظر: **رحلة عبر الكلمات**، خليفة محمد التليسي، ص26.

بكُتَّابها، ومن أولئك الكُتَّاب على سبيل المِثال: الأُستاذ علي مصطفى المصراتي، والأُستاذ عبد اللطيف أحمد الشويرف، والأُستاذ خليفة محمد التليسي، والأُستاذ علي الدِّيب المُحامي، وعبد القادر أبو هروس، وعلي عبد اللَّه وريث، ود. عمرو النامي وغيرهم مِمَّن دبَّجوا مَقَالاتهم على صفحات الصَّحافة اللِّيبيَّة لفترة من الزمن، تلوَّنت فيها مذاهبهم الكتابيَّة، ومناهجهم الفكريَّة، مع تنوُّع مضامينهم الموضوعيَّة.

وقد ركب الأُستاذ عبد السَّلام خليل ﵀ مراكب هذا الفن المُستحدث على آداب العربيَّة بسبب الحاجة إليه لظهور الصِّحافة، وبخاصَّة أنَّه كان تلميذاً نجيباً لمجلَّة الرسالة وكُتَّابِها، الذي كان على رأسهم مؤسسها الأديب الكبير أحمد حسن الزيَّات؛ إذ تَشَرَّب الشيخ طريقته المُتميزة، ونهل من صافي مَعِينه وعلَّ، ومن أهم نِتاج الشيخ في هذا الفن النثري مجموع مقالاته التي جمعها ونشرها في كتاب بعُنوان: **(صرخة مسلم)**[1]، فيا لها من صَرْخة استجاب لها مَنْ هَدَى اللَّه قَلْبه إلى الإيمان، وأصمَّت عنها آذان قوم آخرين، تبعوا هواهم، وأحبُّوا الفُسوق والعِصْيان، وقد قَدَّم له فضيلة الأُستاذ الشيخ محمد نمر الخطيب، رئيس جمعيَّة الرابطة الإسلاميَّة، وقد قسمه الشيخ عبد السَّلام خليل إلى أربعة فُصول، بمجموع ستِّين مقالاً، كما سنبيِّنها، وكان اختياره لعناوين مقالاته اختياراً موفقاً، فعُنوان المقالة ينبغي أنْ يكون حيويّاً، ومشوقاً، وقادراً على إيصال رسالة الكاتب من مَطْلع مقاله، فهو يُعد رأس البراعة الاستهلاليَّة لنجاح الرسالة المُرسلة من خِلاله للجُمهور المُتلقِّي، وهو المُعبِّر عن الفكرة الكلِّية للمقالة وما ينطوي تحتها من أفكار جُزئيَّة التي يطرحها الكاتب للقُرَّاء[2]، فكان الشيخ خليل يُصَدِّرها ويُعنونها إمّا باقتباس قُرآني، أو تضمين جُملة من جوامع الكَلِم النبويَّة -على صاحبها أفضل الصَّلاة والتَّسليم- أو يُعنونها بكلمة من كَلِمِ الحُكماء الخالدة، تناول فيها قضايا الأُمَّة والمُجتمع والأُسرة والفَرْد، في

---

(1) طُبع مرة واحدة مع بداية العقد السبعيني من القرن العشرين، بدار مكتبة النور، طرابلس ليبيا.

(2) انظر: ربيعي عبد الخالق، **فن المقالة الذاتية في الأدب العربي الحديث**، ص21.

مُستويات الحياة المُتعدِّدة التي يعيشها المسلم؛ لأنَّه كما هو معلوم أنَّ العُنوان مُهمّ لِلَفت انتباه المُتلقِّي.

الفصل الأوَّل: هُتافاتٌ من الأعماق[1]

كنتم خير أُمَّةٍ أُخرِجت للنَّاس -لا يَصلُح آخر هذه الأُمَّة إلَّا بِمَا صَلُح به أوَّلها- هذه العِيدان المُتناثرة يجب أنْ تتجمَّع -أسَّس المُجتمع الإسلامي الجديد- تركت فيكم أمرين لن تضلُّوا ما تمسَّكتم بهما -الطريق الوعر الطويل- بين الإسلام ومدنيَّة الغرب -ذلكم هو سبيل الفوز بكأس المَجْد- إلى الذين يستمعون القول فيتَّبعون أحسنه -إلى كتاب اللَّه وسُنَّةِ رسولِ اللَّه- إنَّ اللَّه لا يُغيِّر ما بقومٍ حتَّى يُغيِّروا ما بأنفسِهم -رسالةُ هذا الدِّين- إليكم أيُّها السابحون بين غَمَرَاتِ الأحلام -تلك هي الصُّورةِ الكاملة لرُوَّاد القافلة- متى ينقشع هذا الظَّلام الكثيف -هَلُمَّ إلى الرُّكن الأمين. . .

الفصل الثَّاني: الإسلام يُكَرِّم المرأةَ ويُبارك مسيرةَ العِلْم والحضارة[2]

قلْ هذه سبيلي أدعو إلى اللَّه على بصيرة -الدَّعوة إلى اللَّهِ في آفاقِها الواسعة- قوامُ المدينة الفاضلة -دَعُوهَا في عالَمِها السِّحري لا تُخرِجُوها منه- وإنَّما الأُممُ الأخلاقُ ما بقيت -نحن لسنا أعداء التطوُّر- الإسلامُ براءٌ ممَّا يُرجِفون -مفاهيمُ مغلوطةٌ عن الإسلام- منهجُ الدَّعوةِ إلى اللَّه -الكلمةُ وحدَها لا تُثمر الإصلاحُ المنشود- إنَّ اللَّهَ ليَزع بالسُّلطان ما لا يَزع بالقُرآنِ. . .

الفصل الثَّالث: إنَّما بُعِثت لأُتمِّمَ مكارمَ الأخلاق[3]

ذلكم هو منهجُ السَّلفِ في الدَّعوة إلى اللَّه -إلى المحجَّةِ البيضاء التي ليلها كنهارها- يجب أنْ نفهم الإسلامَ على حقيقته -ادع إلى ربِّك بالحِكمة والموعظةِ الحَسَنة- إنَّكم لن تَسَعوا النَّاسَ بأموالكم فسعوهم بأخلاقكم -

(1) ص15-72، وعددها 20 مقالة

(2) ص75-111، وعددها 12 مقالة.

(3) ص113-152، وعددها 11 مقالة.

الكرامةُ رأس مال المؤمن- لا يُؤمن أحدُكم حتى يُحب لأخيه ما يُحب لنفسه - ذو الوجهين لا يكون عند اللَّه وجيهًا- أحلَّ اللَّهُ البيع وحرَّم الرِّبا -الجَزاءُ من جِنْس العمل. . .

الفصل الرَّابع: متى تُشرق الشمس من جديد؟[1]

ذكرى مُرور أربعة عشر قَرناً على نُزول القُرآن -فيلسوف الإسلام الكبير الإمام أبو حامد الغزالي- متى تُشرق الشمس من جديد؟ -شهر المآسي والآلام- من أجل أنْ نُحرز النصر في المعركة -إلى متى نتعزَّى بالدُّروس والعِبَر؟- ولا تيأسوا من رَوحِ الله -يجب أن تكون قضيتُنا الكبرى أكثر وضوحاً- سلاح العقيدة هو السبيل الوحيد للنَّصر -بالدِّينِ انتصرنا في جِهادِنا- ذكرى ميلاد الأُمم المُتحدة -ذكرى الوعد المشؤوم- ذكرى وثيقة حُقوق الإنسان -المُعطيات الإيجابيَّة للمَعْركة- إنْ لم تستح فاصنع ما شئت -احذروا هذا الغزو الرهيب- تحيةُ العام الجديد. . .

تلك هي عناوين صَرخته التي وزَّعها على قضايا المسلمين العامَّة والخاصَّة، ولنقتبس شيئاً من سناء بيانها، ونور أفكارها، التي نبَّهت بعض الغافلين من غفواتهم، وسار بعض النابهين على نور من ضيائها، ولننظر إلى بعض ما يستدل به على طبقته في فن المقالة، فمنها قوله: «أيَّها المُسلمون في كُلّ مكان: يا من كنتم تُشكِّلون أضخم طاقة من طاقات الخَلْق والإبداع ظهرت على مسرح الحياة، يا مَنْ أمسكم أعظم نافذة من نوافذ الإشعاع في تاريخ البشر، يا من أشرقتم على الدّنيا بأروع نِظام عرفه النَّاس، جمع في إطاره المُضيء بين الحياتين المادِّيَّة والروحيَّة، فحتام أنتم قاعدون مُتخلِّفون؟ لا تُرسلون في آفاق الحياة المُظلمة أيَّة وَمْضَة باهرة، ولا تقومون بأي دور مَجيد بنَّاء؟ يبعث في حاضركم روح غابركم، ويُضفي على غدكم صبغة أمسكم، ويضع في أيديكم من جديد زمام القيادة، ويرتفع بأمتكم مرَّة أُخرى

(1) ص154-228، وعددها 18 مقالة.

إلى مركز السِّيادة، فمتى تنهضون من كَبْوتكم؟ ومتى تفيقون من غَفْوتكم؟ ومتى تنتبهون إلى أخطائكم فتُصلحونها؟ وإلى مواطن الضّعف فيكم فتقوونها»[1]، ثمَّ أردف قوله السَّابق بما نصّه: «إنَّكم واللَّه لن تنتصروا على أعدائكم في الدَّاخل والخارج إلَّا إذا انتصرتم أوَّلًا على أنفسكم، ولن تستطيعوا النَّصر على أنفسكم إلَّا إذا تحرَّرتم من أنانيَّتكم، وتغلَّبتم على شهواتكم وغرائزكم، ونظرتم إلى وطنكم الكبير كوحدة روحيَّة كُبرى لا ينبغي أن تتمزَّق، إنَّكم ما لم تعمدوا إلى دينكم الإسلامي الحنيف، تجدِّدون شَبابه في أرواحكم وعُقولكم، وكُلّ أنواع سُلوككم الفردي والاجتماعي، وتعكسون ضياءه في كُلّ مِيدان من ميادين حياتكم فإنَّكم لن تقووا على الصُّمود مَهْما بذلتم من مُحاولات ولن تدفعوا بِعَالَمكم الإسلامي إلى دنيا المَجْد والخُلود»[2].

أمَّا منهج الشيخ في الدَّعوة إلى اللَّه وطريقه، فأشار إليه في أكثر من موضع من كتابه **صرخة مسلم**، منها قائلاً: «ومنهج الدَّعوة إلى اللَّه يُحتِّم على كُلّ مسلم يملك الكلمة ألَّا يتعصَّب لكُلّ قديم، وألَّا يتحامل على كُلّ جديد، وإنَّما يعمد إلى مقاييس العقل ومعايير الإسلام الحَقّ، فما أقرَّته وباركته نادى به ودعا له، وما لفظته وأنكرته مجَّهُ، وأعلن الحرب عليه، منتهجاً في ذلك سبيل الحِكْمة والموعظة الحَسَنة، مُستعيناً بوسائل الإقناع التي تعتمد على المنطق الواضح والحُجَّة البالغة»[3]، ومن النَّص السَّابق نتعرَّف على وسطيَّة الشيخ رحمه الله ونهجه اللَّين والسَّهل في طريقه الدَّعوي.

وفي حديثه عن تقليد المرأة المسلمة للمرأة الغربيَّة كلام في أكثر من موضع منها قوله في المقالة السابقة: «وهو ما نراه من تهافت المرأة المُسلمة على تقليد المرأة الغربيَّة في زيِّها ومظهرها، ضاربة عَرْض الحائط بِمَا أوجبه عليها الدِّين وما ألزمتها به التقاليد النبيلة الموروثة من الحفاظ والتصوُّن

(1) **صرخة مسلم**، ص28.

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(3) **الدعوة إلى الله في أفاقها الواسعة**، ص78.

والتجمل بالشَّرف والعِفَّة، الأمر الذي يدلّ على تزعزع إيمانها بهذه المُقدَّسات، وعلى خُفوت صوت الفضيلة في أعماقها»[1].

كما رد في صَرْخته على بعض المُتطفِّلين على العلم والدِّين، فقال في وصَفْه: «وينسبون للإسلام ما ليس منه مُنتحلين مُفتعلين، يقولون للنَّاس هذا حَلَال وهذا حَرَام، وهُم أجهل النَّاس بالحَلال والحَرام، يُرَغِّبُونَ ويُرْهِبون، ويُحذِّرون ويُبشِّرون؛ كأنَّما هُم بمفاتيح الغَيْب مُمْسكون، وعلى خزائن رحمة ربك مُسيطرون، ولوسائل الثواب والعِقاب مالكون، ابتلي بهم العامَّة فزادوا عُقولهم تجمداً وتحجيراً، وصوَّروا لهم الإسلام سجناً كبيراً، وهُم يُصدِّقونهم في كُلّ ما يقولون، ويؤمنون بكُلّ ما يقرؤون كما لو كان تنزيلاً من التنزيل، وما هو في الواقع إلَّا تدجيل وتضليل»[2]، وفي مقاله هذا يرد على خطيب صَعد المنبر فكفَّر وأبهت من الأعمال ما لا يكفر فاعلها على الحقيقة، فكان عُنوان المقال: (يجب أنْ نفهم الإسلام على حقيقته)، وعند خِتامه لمقاله تحدث عن الوسطيَّة، فقال: «ذلك هو المنهج الوسط الذي اختطَّه الإسلام لأتباعه دون أنْ يغمط أي الحياتين حقّها أو يخلق من الإنسان ملاكاً، أو يهبط بالإنسان إلى حضيض الحيوان»[3]، لأنَّ اللَّه -تعالى- يقول في مُحكم التنـزيل: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ﴾[4]، كَمَا نَهَى الرَّسول ﷺ عن التنطُّع في أكثر من موضع من أحاديثه الشريفة منها قوله: «هلك المُتنطِّعون»[5].

ومِنْ مقالاته الدِّينيَّة في غير كتابه (**صرخة مسلم**)، ما كتبه بأشواقه إلى المعاهد القُدسيَّة في الحرمين في أحد مواسم الحَجّ خاطب فيها ضُيوف الرحمن -حجيج بيت اللَّه الحرام- في مقالة بعُنوان: (أيَّتها الوفود الغادية

---

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(2) م. ن.، ص122.
(3) **صرخة مسلم**، ص124.
(4) سورة البقرة، الآية: 143.
(5) **صحيح مسلم**، 4/ 2055.

لبيت اللَّه الحَرام) قال في ضِمنها: «وعندما يُطِلُّ هذا الموسمُ من كُلِّ عامٍ ترتفع أصواتُ الآلاف المؤلَّفة من جميعِ أرجاءِ العالم الإسلامي الأكبر مُلبِّيةً نِداءَ الخليلِ الأعظم إبراهيم عليه السلام الذي أرسله من بين شِعابِ مكَّةَ قبل آلاف السِّنين قويّاً مجلجِلًا فتجاوبت صَداه أقاليمُ الأرضِ بما فيها من إنسانٍ وحيوانٍ وحَجَرٍ وشجرٍ وما زال ذلك الصَّوتُ المهيبُ الوقور يتردَّد في أسماعِ الأجيالِ عَبْر العُصورِ هاتفاً بالمؤمنين أنْ ينطلقوا سِراعًا إلى بيتِ اللَّهِ الحَرَام ليشهَدوا منافعَ لهم ويذكروا اسمَ اللَّهِ في أيامٍ معدودات، فتغشَّاهم من رحمتِهِ نسماتٌ، وتَغمُرهم من نُورهِ القُدسي إشراقاتٌ، ويُصعِدُهم ربُّهم في سُلَّمِ القُرب درجاتٍ، ويُصبِحُ سِجلُ أعمالِهم مُتألقَ السُّطورِ ناصِعَ الصَّفحاتِ، وما كان إبراهيمُ في ذلك الهُتاف العظيم الذي أسمَعَ المَوْتى في القُبورِ، واهتزَّت له جلاميدُ الصُّخور، وخشعت له الأوابدُ والطُّيور والحِيتانُ في البحور، إلَّا مُستجيباً لهذا القولِ الكريم: ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾»[1].

أو قوله في ما عَنْونه (من الأمانة كتم السِّر) وَوَصَفه بـ(حديث تهذيب) استهلَّها قائلاً: «إذا أفضَى إليك أحدٌ بذاتِ نفسِه وأفرَغَ بين يديك مُحتوياتِ صدرِهِ وطلب منك أن تعتبِر ذلك سرًّا لا يجوز أن يتسرب منك إلى سِواك، فإنَّ هذا الشخصَ قد أودعَكَ أمانةً غاليةً، وحِفظُ الأمانةِ من أقدسِ الواجباتِ الدِّينيَّة والإنسانيَّة، وهو إنَّمَا فعل ذلك ليستنير برأيك في حَلِّ مشاكلِه؛ وليُخَفِفَ عن نفسِه قِسطاً من العِبءِ الثقيلِ الذي ينوءُ به كاهِلُه ولا يُطِيق احتمالَه وحدَه، وإذا كان قد وَثِقَ بك واطمأنَّ إليك حين أشرَكك في سِرِّهِ وأطلَعَكَ على جَليةِ أمرِه، فإنَّ من واجبِك أنت الآخر أنْ تكون إنسانًا نبيلاً جَدِيراً بالثّقةِ التي وضعها في شخصِك، ممَّا يُحتِّم عليك أنْ تصون سرَّه ولا تُخيِّب رجاءَه فيك وحسنَ ظنِّه بك. أما إذا أفشيت السِّر الذي استودعك إيَّاه وأغرتك نفسُك الأمارة بالسُّوء أن تُشيعَه في كُلّ مكان مُنتَشِياً بما تجده من لَذةٍ

(1) سورة الحج، الآية: 27.

كُبرى، فإنك قد أضعت الأمانة التي قد حملتها في عنقك، وتعهّدت بصونها والمُحافظة عليها، وخيانة الأمانة من آيات المُنافقين وليست من أخلاق المؤمنين وهذا رسول الله ﷺ يقول: «آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ»(1).

ولو نظرت في النُّصوص السابقة المُختارة على قلَّتها -دفعاً للإطالة- وأنعمت النظر فإنَّك تدرك كثيراً من القيم الفنية لهذا الكاتب الكبير، وفي ذلك بيان على علو طبقته النثرية، ورقيّها إلى مَصَافّ كبار الكتاب من مُعاصريه، بله بعض من تقدّمه، وممَّا تميَّز به الشيخ ذلك التعدُّد في ألوان الكتابة، فلكل جنس أدبي قواعده الخاصة به، ومن الملحوظ على أُسلوبه في النصوص السابقة: تخيُّر الألفاظ، وحُسن تقسيم العبارات، وقوة البرهان، والإقناع بالحُجَّة، مع استخدام طائفة من الأساليب البلاغيَّة، وبعض المُحَسّنات البديعيَّة اللفظيَّة والمعنويَّة، جامعاً فيها بين السجع تارة، والترسل تارة أُخرى، ومن الفواصل السجعية القصيرة إلى المتوسطة، مع تلوين أساليبه بالتضاد، والجناس، وغيرها مما يحتاجه الكاتب لتوضيح معانيه للقراء، فيزيدها بذلك رونقاً وبهاءً(2).

البرامج الإذاعيَّة:

كان لانطلاق بثّ الإذاعة اللِّيبيَّة وقع خاص على الشيخ رحمه الله فما أنْ أُتيحت له الفُرصة حتى اغتنمها، ووجَّهها الوجهة الصحيحة، ووظَّفها توظيفاً لخِدْمة المُجتمع من خِلال مجموعة من البرامج المَسْموعة، التي كان يطل به على جُمهوره من المُستمعين، قال عنها الشيخ الدكتور أحمد الخليفي -أحد تلامذته- قائلاً: «كان يبث برامج كثيرة في الإذاعة، وأنشأ ركن الإسلاميَّات بها منذ تأسيسها»(3)، كما نتعرَّف عليها من خِلال إجابة الشيخ عبد السَّلام خليل

(1) **صحيح مسلم**، باب بيان خِصال المُنافق، حديث رقم 107، 1/ 78.

(2) انظر: مجلَّة **كلية الدعوة الإسلامية**، ع12، 1995م، ص291.

(3) تأسست الإذاعة اللِّيبيَّة سنة 1957م، انظر: مجلَّة **كلية الدعوة الإسلامية**، ع2، 1985م ص240.

حَوْل مُشاركته الإذاعيَّة فأجاب بقوله: «كنت والحمد للَّه من أوائل الذين أسهموا بأقلامهم في تقديم البرامج الإذاعيَّة فقد كانت لي أحاديثٌ تُذاع تحت عناوين مُختلفة، منها أحاديث في تفسير القرآن بعُنوان: (**قبس من نور الله**)، وحديث آخر بعنوان: (**صور من حياة الناس**)، وسِلْسِلة من الأحاديث الدِّينيَّة يحمل كُلّ منها العُنوان الذي يُطابق مَضْمونه، كما زوَّدت الإذاعة بعدد من **التمثيليات** التي تتراوح مُدَّتها بين عشر دقائق وساعة كاملة، ومن بينها مسلسل بعُنوان: (**أجواء عربية**)، وآخر بعنوان: (**طرائف عربية**)، بالإضافة إلى مجموعة من **المسلسلات** التاريخيَّة المُشتملة على ثلاثين حَلقة، ومن بينها: (**أمين الأمة أبو عبيدة عامر بن الجراح**)، و(**أبو ذر الغفاري أول اشتراكي في الإسلام**)، و(**سيف الله في أرضه خالد بن الوليد**)، و(**الخليفة الخامس** عمر بن عبد العزيز)، و(**سلطان العُلماء** العز بن عبد السلام)، و(**عبد الرحمن الناصر لدين اللَّه، الخليفة الأندلسي الشهير**)، و(السلطان الفاتح صلاح الدِّين الأيوبي، مُحرِّر القُدس وقاهر الصليبيين)»[1].

وممَّا أطلَّ به على جُمهوره من خِلال المنبر الإذاعي كما قال في حديثه بأنَّه قَدَّم: «مُسَلْسلًا رمضانيّاً بعُنوان: (**قصة وآية**) فقد قَدَّمته بالنيابة عن الأخ الأُستاذ عبد اللطيف الشويرف الذي اعتذر عن تقديمه في تلك السَّنة، ولمَّا أُسست الجامعة الإسلاميَّة في بداية الستينيات انتدبتني مَشْيخة الجامعة لتقديم رُكن إذاعي مُدَّته نصف ساعة مَرَّة كُلّ أُسبوع، ثم طلبت الجامعة تقديم هذا الرُّكن الذي يَحْمل اسمها مرَّتين في الأُسبوع، وكنت أكتب فقرات هذا الرُّكن ذات المواضيع المُختلفة منها: (سبيل المؤمنين)، وهو يُذاع في بداية هذا الرُّكن، وآخر بعُنوان: (من أسرار هذا الدِّين)، وثالث: (من الدخيل على السُّنة)، وفقرة بعُنوان: (عظة بالغة)، وأُخرى بعنوان: (أخطاء شائعة)، و: (أدوار رسالة رائدة)، و: (أنتم تسألون ونحن نجيب)»[2]، ونستدلّ من زخم أعمال الشَّيخ ﷺ المذكورة آنفاً، بأنَّه لم يكن انطوائيّاً، بل كان مُنفتحاً على

(1) **مع الناس**، أ. الطاهر النعاس، 2/ 549.
(2) المصدر السابق، 2/ 549.

بوابات مُتعدِّدة التقليديَّة منها والحديثة، سَعْياً منه لتنويع وسائله الدَّعويَّة والتوعويَّة؛ لإيصال فكره وعِلْمه إلى أبناء مُجتمعه المسلم.

وربَّما نكتفي بهذا القَدر من التحليلات الفنيَّة لبعض أعمال الشيخ عبد السَّلام خليل النثريَّة التي قدَّمها أُستاذي الدكتور عبد الحميد الهرامة عن شِعره فقال: «أمَّا شعره فهو على جَودته أقل شفوفاً من نَثْره فالرَّجل قد سخَّر قَلَمه للنثر كاتباً وخطيباً، تمرَّس على صِناعة الكلمة المؤثِّرة في الإذاعة والصَّحافة والمُناسبات المُختلفة»[1]، أمَّا خصائص نَثْره فقال عنها: «عرف النَّاس الشيخ الأديب عبد السَّلام خليل ببيانه الذي يعتمد فيه توازن الجُمل، فيرنو إلى الترسُّل تارة وإلى السَّجع غير المُستكره تارة أُخرى، كما عرف بدقَّة اختيار الألفاظ، واقتناصها من غير مألوف الكَلَام، دون أنْ يقع في مَحْذور الغَرابة والحُوشية أو يتدنَّى إلى العاميَّة والإسفاف»[2]، أمَّا موضوعاتها فقد شَحَنها بهُموم المُسلمين، مُتخذاً من فنّ القول العربيّ الإسلاميّ مَنْهجاً له من بداياته الإبداعيَّة مع أربعينيات القرن العشرين، ولا عَجَب ولا غَرابة بأنْ يتَّفق مع كثير من مُصْلِحي الأُمَّة وعُلمائها من أمثال: جمال الدِّين الأفغاني، ومحمد عبده، من خِلال مجلَّة **العروة الوثقى**، ومحب الدِّين الخطيب من خِلال مجلَّة **الفتح الإسلامي**، وبديع الزمان سعيد النورسي في خطبته الشاميَّة المُعنونة بـ: (صَرْخة في موات أُمة)، أو كلمة طنطاوي جوهري في كتابه **نهضة الأمة وحياته**، وأبي الحسن الندوي في كتابه **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، وغيرهم من المُصلحين في العالم الإسلامي[3]، وهذه دلالة واضحة أنَّها كانت كلمات وآهات وصَرخات خرجت من قُلوب مَمْلوءة بالإيمان باللَّه، وأرواح مُفْعمة بمحبة رسوله الكريم ﷺ، ودينه القويم، وبذلك تقاربت أفكارهم كُلّ بِمَا يُمليه عليه روح عَصْره، وتوحَّدت سُبُلهم للخُروج بالأُمَّة من التِّيه والضَّياع، ولكنَّك أسمعتَ لو ناديت حيّاً.

---

(1) انظر: **مجلَّة كلية الدعوة الإسلامية**، ع12، 1995م، ص291.

(2) انظر: المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(3) انظر: **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، أحمد أمين.

وبعد هذه الرّحلة التي جُلْنَا فيها مع نُصوص الشيخ عبد السَّلام خليل في روائع أدبه، ورجاحة فكره الإسلامي، وبخاصَّة بين رياضه المنثورة، التي عرض فيها قضايا المُسلمين المُهمَّة، فلم تغب عنه قضيَّة من قضاياه، خاض غمارها بالنِّيَّة الجِهاديَّة بالكلمة الرائعة، والكلمة الموجَّهة، والفكرة الهادفة؛ لتحقيق أسْمَى غايات الحياة لأُمَّته الإسلاميَّة والعربيَّة؛ مبيِّنًا فيها سُبُل النصر والنُّجح، فلم نره يتوانَى فيها عن إبداء النَّصيحة للمُسلمين حُكَّامًا وشعوبًا اتِّباعًا لقول النبي ﷺ: «الدِّين النَّصيحة، قلنا: لِمَنْ: قال: للَّه، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمَّة المُسلمين وعامَّتهم»[1]، ولذلك اتَّخذ الشيخ الإصلاح والدَّعوة إلى اللَّه ديدنًا له، بقلمه، وبكلمه شعرًا ونثرًا، قصَّة، وتمثيلية، ومسرحيَّة، فكان يرى دور النَّصيحة الفاعل في أي شكل فني، وفي أي جنس أدبي، ما دامت تؤدِّي الغرض المطلوب من إيقاظ الهِمَم الغافية، وتنبيه العُقول الحالمة، والنُّفوس النائمة، لتصنع الغد الجديد؛ الغد الذي تعود فيه الحياة المطمئنَّة الآمنة للشعوب الإسلامية، في ظل مُجتمع مُسلم تسوده المحبَّة والألفة والوئام، وتعود الراية فيه للمُسلمين، وتأخذ الأُمَّة الإسلاميَّة مكانتها بين الأُمم، كما كانت في عهودها السالفة؛ لتقود العالم من جديد في جميع مجالات الحياة.

---

(1) **صحيح مسلم**، 2/ 37، وفي بعض روايته: (إنَّما الدِّين النَّصيحة)، منها: رواية النّسائي، ومسند الإمام أحمد.



د. محمّد الصّادق الحازمي
جامعة طرابلس - ليبيا

تقديم:

يُعَدّ أبو محمد القاسم بن علي الحريري (ت 516هـ) من العُلماء الذين لهم بحث واهتمامٌ باللُّغة، وضع فيها أُرجوزة (ملحة الإعراب)، وشَرَحها، وشرحُه يدلّ على تمكُّن عظيم من اللُّغة وعِلَلِها، وهو من أكثر كُتب النحو إفادة للطَّلّاب، مع أنَّ الشهرةَ والغلبةَ الآن هي لألفيّة ابن مالك وشُروحها.

لكنّ شُهرة الحريريّ الأكبر هي في مقاماته التي دبّجها، وأورد فيها من اللُّغة البديعة، والقُدرة المُستفيضة على النَّثر القدْرَ الذي جعله يتبوأ مكانةً عُليا بين أُدباء العربيَّة وما زال، وبديع الزمان الهمذاني من المبرّزيْن في فنّ المقامات لم يلحقهما فيه لاحِقٌ من الكتّاب والأُدباء.

فالحريري -إذن- استطاع أنْ يجمع بين الإبداع الأدبيّ الراقي، وكان فيه محلَّ ريادة وإشادة، وبين التأصيل النحوي، والبحث اللُّغوي المُستقصي الذي يبحث عن العِلَل، ويتتبَّع أُصولَ كلام العَرَب، ويعرف سَننَهم في لُغتِهم، وكيف تكلَّموا، وما هي عاداتهم، وكيف خصُّوا المعاني بألفاظٍ مُختلفة، وكيف يُخطئ من لا يستخدم المُفردة في معناها الدَّقيق الذي وُضِعَتْ له؟

ولا ريب أنّ من كان على دراية بهذا التأصيل اللُّغوي يلزمه أنْ يكون قد أحاط بلُغة العَرَب في مِعيارها الأوَّل، بحسب الوضع العربي القديم، فتكون عِبارتُه دقيقةً، وألفاظُه مُنتقاة، ويبتعد عن الوهم في اللُّغة، أو الخطأ في استخدامها؛ لأنَّه يتمثَّل المَعْنى، ويعرف كيف يتفرَّع، وكيف يُعامل كُلّ فرع، ولا تغرُّه الاستثناءات، فيجعلها في محلِّها المُختار، ولا يقيس عليها أو يتوسَّع فيها توسُّعاً يقع به في الخطأ الذي قد يقع فيه مَنْ لا يُدقِّق، أو مَنْ ينساق وراء الشَّائع، أو مَنْ لم يُحِط باللُّغة عند أهلها، ولم يدرِ لِمَ صاغوا هذا هكذا، وتركوا ذلك على حاله؟

هذا هو مدار بحث الحريري وجُهده في كِتابه الماتع **درّة الغواص في أوهام الخواص** الذي يعدّه عُلماء اللُّغة من كُتب التصحيح اللُّغوي، ولو أنصف مُنصِفٌ لَجَعله من الكُتب التي تُعلِّمُ الذوق اللُّغويّ والأدبيّ أيضاً، ذلك أنَّ للحريري في كتابه منهجاً يمزج فيه الصَّوابَ اللُّغويّ بالذوق، ويقرن الخطأ بالوهم، الذي هو ناشِئ من قِلَّة البَصَرِ باللُّغة؛ فاللُّغة ليستْ وضعاً ساذجاً تستخدمه بِحَسب ما يَعِنّ لك، بل إنّك إنْ أدركتَها ووعيتَ ألفاظَها ونفذتَ إلى جميلِ أساليبِها علمتَ أنَّها عالَمٌ منظَّمٌ، وبناءٌ مُتناسق، لا توضع فيه لَبِنةٌ في غير موضعِها إلَّا بانَ لِلْعَين نشازُ ذلك الوضع، ولا يُقامُ بناءٌ على غير أساسِه إلا رُئي فيه الخَلَلُ والعِوج، فأَوْلى لِمَن يُريد فيها التفوُّق والإجادة أنْ يفهم ذلك، وأنْ يأخذ منها الحظّ الأوفر، وأنْ يعرف السنن وأن ينتبه للأخطاء، بَيْد أنَّ معرفة الصَّواب اللُّغوي فنٌّ لا يُكتَفى فيه بمعرفة النحو والصَّرف واللُّغة وَحَسب، بل إنَّ ذلك ينبغي أنْ يُطعَّم بتنمية الذوق، وتمرين السليقة على الأساليب العربيَّة الصَّحيحة، وهذا ما فَعَله الحريري تطبيقاً في كتابه **درة الغواص،** وسنعرض في هذا البحث إلى أهمّ معالم منهجه في الصَّواب اللُّغوي انطلاقاً من الذوق الأدبي في القِسم الأوَّل، ثم في القِسم الثَّاني نعرض منهجه في الشِّعر استشهاداً، وروايةً، وما وقع له فيه من خطأ أو وهم أو غير ذلك.

1 - معالم عامَّة في منهجه:

جعل الحريري كتابه **للخواص**، وهذا يعني أنَّه قَصَد به إلى الأُدباء، والكُتَّاب، وربَّما الشُّعراء، وغيرهم، مِمَّن يرتفع استخدامُهم للُّغة عن المُستوى العادي التواصلي الذي يستخدمه العامَّة، وفيه يكتفون بالوظيفة التواصليَّة العاديَّة، ولا يطلبون الإجادة، أو لنقل الاستخدام الأدبي الذي يحفظهم من الوهم اللُّغوي؛ لتشابه المُفردات، أو الأساليب، أو شُيوع خطأ على الألسنة من غير أنْ يفطن المُتحدِّث أو الكاتبُ لذلك، وهذه أبرز معالم مَنْهج الحريري:

❖ **الغاية من التأليف:**

قَصَد فيه إلى الخاصَّة، وهذا ظاهر من عُنوانه، وجليٌّ مصرَّحٌ به في مُقدِّمة الكتاب؛ إذ يقول الحريري:

«... فإنِّي رأيتُ كثيراً ممَّن تسنَّموا أَسْنِمة الرُّتَبِ، وتوسَّمُوا بسِمة الأدب، قد ضاهوا العامَّة في بعضِ ما يفرطُ من كَلَامِهم، وترعَفُ به مراعِفُ أقلامِهم، ممَّا إذا عُثِرَ عليه، وأُثِرَ عن المعزوِّ إليه، خفضَ قدْرَ العِلْية، ووصمَ ذا الحِلْية. فدعاني الأنفُ لنباهةِ أخطارِهم، والكَلَفُ بإطابة أخبارِهم أن أدرأ عنهمُ الشُّبَه، وأُبَيِّنَ ما التبس عليهم واشْتَبَه...»[1].

ولعلّ في سيرة الحريري ما يشفع لهذا القَصْد إلى الخَواص فهو قد عمل في صِناعة الإنشاء مع الكُتّاب في باب الخليفة فترةً من الزَّمن، وتروي الأخبار أنَّه تولَّى في بلدة (المشانّ) على مَقْربة من البَصْرة مَنْصب صاحب الخبر فيها،[2]، وأنَّه أورث هذه الصِّناعة إلى أبنائه من بَعْده، فهو إذن معنيٌّ بِحِفظ

(1) **درة الغواص في أوهام الخواص**، الحريري، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص11، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997م، ولكَثرة الاستشهاد بها فسأُشير إليها فيما يأتي من هوامش بالدرة اختصاراً.

(2) هذا ما روته المصادر التي ترجمت له، ومن أبرزها:
- **البداية والنهاية**، لابن كثير، دار الفكر، بيروت، 1978م، 12: 192.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لابن العماد الحنبلي، دار المعارف، القاهرة، 3: 53. =

الصِّناعة وتبيين أُصولِها، وتقعيد الإجادة فيها، صَونًا لها عن الابتذال، وتنبيهاً للناشئة إلى أفضل طُرق التعبير، وإلى التدقيق اللُّغويّ الذي هو أساس كُلّ إجادة إبداعيَّة، فإنَّ موهبة الكتابة أو الإنشاء أو قول الشِّعر لا تُجدي وحدها إنْ لم تُهذِّبْها المعرفةُ، ولم يُحِطْها الاهتمام البالغ بكُلّ الدقائق واللَّطائف.

❖ اختيار اللَّفظ المناسب لِلْمَعْنى:

والغايةُ من التأليف التي أفصح عنها الحريري في بِداية كتابه تُبرِّرُ للقارئ ذلك التدقيقَ الشديد في تنزيل الألفاظ منازلها، ونُفورَه من بعض الشائع اللُّغويّ، فهو مثلاً ينتقد هذا التعبير الشائع: (ودّعتُ قافلة الحاج)؛ لأنَّ مَنْ ينطقون بهذا التعبير «ينطقون بما يتضادّ الكلامُ فيه؛ لأنَّ التوديع إنَّما يكون لِمَن يخرج إلى السَّفر، والقافلة اسمٌ للرفقة الراجعة إلى الوطن، فكيف يُقرَن بين اللَّفظتين مع تنافي المَعْنيين»[1]، ويبدو التعليل لرفض التعبير منطقيّاً إذا نُظِر إليه من حيث أصل المُفردة، أو أصل الوضع الذي وُضِعَتْ له في اللُّغة، ولكن هل هذا التدقيق صحيح؟ أو بمَعْنى أدقّ: هل رفض تعبير (ودّعتُ قافلة الحاج) بحُجَّة أنَّ فيه تناقضاً في المَعْنى صحيح وسائغ عند العرب؟

لنقل -أوَّلاً- إنَّ الحريريّ لم يكن أوَّل من سَبَق إلى هذا، بل الظاهر أنَّه أخذه من كتاب ابن قتيبة[2]، الشهير **أدب الكاتب** وسَبب هذا الظنّ أنَّ **أدب الكاتب** كثيراً ما يستخدمه كُتَّابُ الدواوين، ويرجع إليه أصحابُ الإنشاء؛ لأنَّ فيه ما لا يَخفَى من تهذيب الصَّنعة، والإشارة إلى ما ينبغي على الكاتب أنْ يتزوَّد به، يقول ابن قتيبة:

«ومن ذلك (القافلة) ويُشير الناسُ إلى أنَّها الرّفقة في السَّفر، ذاهبةً كانت أو راجعةً، وليس كذلك؛ إنَّما القافلة الراجعةُ من السَّفر، يُقال: قفلت فهي

= - **معجم الأدباء**، لياقوت الحموي، دار الفكر، ط3، القاهرة، 1980، 16: 261.
- **وفيات الأعيان**، لابن خلكان، ت: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 4: 63.

(1) **الدرة**، ص100.

(2) توفِّي 276هـ.

قافلة، وقفل الجندُ من مَبْعَثِهم؛ أي: رجعوا، ولا يُقال لمن خرج من العراق إلى مكّة قافلة حتى يصدروا»[1].

لكنّ هذا الذي أورده ابن قتيبة، وتابعه عليه الحريري لم يُسلّم به بين عُلماء اللُّغة، فهذا أبو منصور الأزهري في **تهذيب اللغة** يرفض هذا الرأي، ويُعارضه، قال:

«سُمِّيت القافلةُ وإن كانت مُبتدئةَ السَّفَرِ قافلةً تفاؤلاً بقُفولها عن سَفَرها، وظنّ القتيبيّ[2]، أنَّ عَوامّ الناس يغلطون في تسميتهم المنشِئِين سفرًا قافلة، وقال: لا تُسمَّى قافلة إلَّا مُنصرِفة إلى وطنِها، وهو عندي غلط؛ لأنَّ العربَ لم تزل تُسمِّي المنشِئة للسَّفر قافلة على سبيل التفاؤل، وهو سائغٌ في كلام فُصحائهم إلى اليوم»[3].

وتابع ابنُ منظور في اللِّسان[4]، في هذا المَعْنى التفاؤلي للكلمة، وردّ -أيضًا- تغليطَ ابنِ قتيبة لها، وليس غرضنا في هذا الموطن استقصاء الآراء حول صواب الكلمة، لكن هذا الإيراد في الدّرة، يُلاحظ عليه:

- مُتابعتُه لابن قتيبة من غير أنْ يُشير إليه.
- وعلّة الحريري في رفض التعبير تُناقض المعنى الذي في (قفل) مع معنى (ابتداء السير) الذي تُزمعه الرفقةُ، فحَرَجُه في هذا هو حَرَجُ الكاتب الذي يتأمّل معانيَه، ويغوص في الكلمات بحثاً عمّا يُناسب أغراضه،

(1) **أدب الكاتب**، ابن قتيبة، ص24، ت: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1985م.

(2) يعني ابن قتيبة الدينوري صاحب (أدب الكاتب)، وهو يُشير إليه في **التهذيب** بهذه النِّسبة في أكثر من موضع.

(3) **تهذيب اللغة**، الأزهري، ت: عبد السلام هارون، ومحمد علي النجار، 9: 160-161، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ومكتبة الخانجي، ط1، القاهرة، 1976م.

(4) انظر: **لسان العرب**، ابن منظور، ت: علي قسيري، 11: 261، دار إحياء التُّراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ط2، بيروت، 1992م.

ولهذا لم يشكّ الحريري في تغليط التعبير، بل وعَطَف عليه بِمِثال يُشابهه[1]، ليزيد الحُجّة وضوحاً وبياناً.

- ويبدو أنَّ الحريري لم يطَّلِع على ردّ الأزهري، وهو من العُلماء السالفين له[2]، أو أنَّه لم يقتنع بما رواه من كَوْن العَرَب ما زالوا يستخدمون هذا التعبير.

- وإذا كانت الرِّواية لم تصحّ عنده، فكأنّ الحريري في اختياره عَدَم تصويب هذا التعبير لا يميل إلى الاقتناع بتطوُّر دلالة هذا اللَّفظ، ويُفضّل استخدامه في أصل وضعِه الأوَّل، وهذه قضيَّة تتعلَّق بالمنهج المُحافظ الذي يتشبَّث به الحريري، ويرفض مِن ثَمَّ ما عداه من الكلام المُولّد، وهو في هذا وفيٌّ لمنهج اللُّغويِّين، مع أنَّ أمثالَه من المُنشئين والأُدباء أحوجُ الناس إلى مرونة اللُّغة، ومُراعاة ما شاع في الأسماع، لكَثرة ما تتفرَّع عندهم المعاني، وما يحتاجون إليه من القُرب من ذهن المُتلقِّي الذي قد يغلب عليه تعبيرٌ ما أكثر من التعبير القديم الأشدّ صِحَّة أحياناً.

- والذي أشار إليه الأزهريّ في باب التفاؤل اللُّغوي الذي يُحبِّذه العربيّ له شواهد من كَلَامهم، ومن ذلك قولهم: (مفازة) للصَّحراء أملاً بالفوز والنَّجاة من هَلَكَتِها، وقولهم: (السليم) للّديغ طمعاً في النَّجاء له من سُمّ الأفعى... وغير ذلك، وكما قَدَّمتُ فإنَّ الأديب أحوج إلى استخدام هذه اللُّغة في تجاوزها الدَّلالي المُستمر؛ لأنّ ما يجوز في اللُّغة لا ينبغي أنْ يُضيَّق بأصل الوضع اللُّغوي، وللعرب سننٌ في كلامهم، واستعمالهم اللُّغوي يتَّسع.

❖ **رواية النَّادرة:**

وصرفُ الكتاب إلى الخَواص يُقيّد جمهور الكاتب، فكأنَّه يختار لهؤلاء الخَواص هذا المُستوى من الإجادة اللُّغويَّة، ولا يَرْضى لهم ما دونها؛ لأنَّ

---

(1) هو قولهم: (رُبَّ مالٍ كثيرٍ أنفقته)، وسبب اعتراضه أنَّهم ينقضون أوّلَ كلامِهم بآخِرِه، لأنَّ (رُبَّ) للتقليل فكيف يُخبَرُ بها عن المال الكثير!

(2) توفِّي الأزهري سنة 370هـ، وتوفّي الحريري سنة 516هـ.

مفهوم الخاصَّة يعني مَرْتبة رفيعة في العُرف الأدبي، فهذا الجاحظ مثلاً يُحدِّد مقصودَه بلفظ العَوامّ، فيقول: «وإذا سمعتموني أذكر العوام، فإنِّي لست أعني الفلَّاحين، والحشوة، والصُّنَّاع، والبَاعة... فالعوامّ من أهل مِلَّتنا ودعوتنا ولُغتنا وآدابنا وأخلاقنا فالطَّبقة التي عُقولُها وأخلاقها فوق تلك الأُمم، ولم يبلغوا مَنْزلة الخاصَّة منَّا»[1]، والحريريّ يأنف للخَواص أنْ يُضاهوا العامَّة (في بعض ما يفرط من كلامهم)، ولذلك فتحديد الجُمهور الذي سارع إليه الحريري يُفسِّر ذلك التشدُّد في استخدام بعض المُفردات أو العِبارات، لكنّ ذلك لا يعني -بحال- أنَّ الحريري لا يوشِّح مادَّته ببعض النوادر، أو الحِكايات الجميلة التي تقع في موقعها موقعاً جميلاً، قاصداً بذلك الاستئناس، ودفع المِلل والسَّأم عن القارئ، وهو في هذا مُحتذٍ للجاحظ -أيضاً- الذي استطاع أن ينتزع من أفواه العامَّة، بل والمجانين والسَّكارى والموسوسين أفضلَ النوادر وأجملها، فحلَّتْ كُتُبَه، وقدَّمته على غيره؛ لأنَّ الأدب يستمِدّ مادَّته من الدُّنيا، ومن النَّاس وأحوالهم، وفي الرِّواية عن النَّاس لا يجدر بالكاتب أنْ يروي القِصَّة بغير وجهها، أو يتدخَّل فيها لإقامة الكلمات، واختيار الأفْصح والأجْود، فإنّ ذلك يذهب بنكهتها ويزيل فائدتها، فروى الحريريُّ في **الدرة** بعضَ نوادر بِخِلاف ما اشترطه لنفسه في المُقدِّمة من كَوْن الكتاب مصروفاً إلى (عِلْية القوم)، وعلَّل لذلك بقوله: «لأنَّ النادرة تُحكى على الأصل، ولا يُغيَّرُ ما فيها من اللَّحن، ولا من سَخَافة اللَّفظ، ولهذا قال بعضهم: مُلحةُ النادرة في لَحْنِها، وحرارتُها في حَلاوة مَقْطعِها»[2].

❖ الرِّواية عن المُحدَثِين:

ويتوقَّع القارئُ من الحريري أنْ يُلزِم نفسَه بأُصول التقعيد اللُّغوي، فلا يروي إلَّا عمّن وثَّقه أرباب اللُّغة الأوائل الثِّقات، ويكتفي بِمَن وَقَع بهم

---

(1) **البيان والتبيين**، الجاحظ، ت: عبد السلام هارون، 1: 137.

(2) **الدرّة**، ص83، وفي هذه الصَّفحة أيضاً شاهد من نادرة حكى فيها اللَّفظ على غير الأفصح المُختار، وفي الكتاب شواهد أُخرى لم نذكرها تخفيفاً.

الاستشهاد من الشُّعراء المختومين بابن هرمة؛ إذ هُم المُختارون الموثَّقون، لكنَّه ينفلت من هذا القَيْد إلى ترويح النَّفس بذكر بعض الاستشهادات من أقوال المُحدَثين أو أشعارهم، وكأنَّه يقصد مرَّةً أنْ يقول إنَّ الصَّواب عند المُحدَثين كثيرٌ، فكأنَّ ما يأتي به للتمثيل لا للاستشهاد، أو أنَّه قَصَد إلى ترويح النُّفوس بذكر نوادر بليغة، ومُلَح ظريفة، وأبيات مُختارة تُزيِّن الكتاب للناظرين، وتُخرجه من حدِّ المَلل والسَّآمة، ومن ذلك أنَّه عند اعتراضه على جمع (حاجة) على (حوائج) أورد وَهْم بعض المُحدَثين، ثمّ فصّل فذكر جمع القِلَّة فيه (حاجات)، ثم ذكر اللَّفظ المُختار (حاج) واستشهد له ببيت من شعر الراعي، ثم قال: وأُنشدتُ لأبي الحسين ابن فارس اللُّغوي:

وقالوا كيف أنت فقلتُ خيرٌ ... تُقضَّى حاجةٌ وتفوتُ حاجُ

إذا ازدحمت همومُ الصدرِ قلْنا ... عسى يومًا يكونُ لها انفراجُ

نديمي هرّتي وسرورُ قلبي ... دفاتِرُ لي ومعشوقي السّراجُ[1]

وأظنّ، أنَّ جودة الأبيات هي التي قادت الحريري إلى اختيار هذه الأبيات في هذا الموضع، فَمِن الجَميل أنْ تؤيَّد اللُّغةُ الفصيحةُ بالاستخدام القديم والمُحدَث معًا، وذلك أَدْعى للقَبول بها، والنشاط إليها، وممَّا يزيد التوفيق في هذا الأمر أنْ يكون اختيارُ المِثال من المُحدَثين قد حاطتْه العِناية، فكان رائعَ البناءِ والمعنى، ولهذا لم يكتفِ الحريريّ بالبيت الأوَّل بل أضاف إليه بيتين لتكتمل صُورة الجمال في النَّص المُتمثِّلِ به.

وقد يتمثّل الحريري بالنَّثر من كلام الكُتَّاب الكبار، كما في حديثه عن (التتابع) و(التواتر) والفرق بينهما؛ إذ الأوَّل يُجعل إذا جاءت الأشياء بعضها في إثْر بعض، والثاني إذا تلاحقت وبينها فصْلٌ، فيأتي بحكاية أبي بكر الصولي: «كَتَب أحد الأدباء إلى صديقٍ له، وقد أبطأ جوابُه عنه: كتبتُ إليك فما أجبتَ، وتابعتُ فما واترتَ، وأضبرتُ فأفردتَ، وجمعتُ فما وحّدتَ.

(1) **الدرّة**، ص50.

فكتب إليه صديقُه: الجَفَاء المُستمرُّ على الأزمان أحسنُ من بعضِ الخطابِ للإخوان»[1].

وهذه الحِكاية تَنمّ عن معالم في منهج الحريري في التمثيل، من أبرزها: كَوْنها من النثر، فلم يكتفِ بالشِّعر الذي عادةً ما يُستعان به في الاستشهاد أو التمثيل، وكَوْنها من كاتب إلى كاتب، وهذا ألصقُ بالغاية التي أُلِّفَ من أجلها الكتاب؛ وهي تقويم أَلْسنةِ الخَواص، وتهذيب ذَوْقهم، في تنزيل الألفاظ منازلها استعمالاً وفهماً، وكَوْنه لم يقف على موطن الشَّاهد، بل استأنف حتى أورد الردّ واستقصى الحِكَاية، وهذا شأنٌ لطيفٌ منه؛ فإنّ الاكتفاء بموضع الشاهد في كُلّ تمثيل أو استشهاد فيه مَللٌ أو جُمود، وإيراد الحِكايات يُنمِّي ذوق القارئ، ويضعه في إفادات كثيرة من حسن الجواب، والرد المُفحم... وغير ذلك، وهذه سِمَةٌ جيّدة في كتاب لُغوي يُعنَى بضبط اللُّغة أولاً، لكن الكاتب يجود على القارئ ببعض النوادر والملح القديمة والمُحدثة ليفيد منها في ذائقته الأدبيَّة، فهي الهدف الأَسمى للكاتب.

❖ **التقديم والتأخير في موضعهما:**

ومن اهتمامه باللُّغة أنْ يحرص على أنْ يرتِّب المُتحدِّثُ كلامَه ترتيبًا منطقيّاً سليماً، فلا يُقَدِّم لفظة على أُخرى تقديماً عشوائيّاً؛ إذ لكلٍّ مكانٌ معلومٌ، يقول متحدّثاً عن (الصَّادر والوارد): «ويقولون هذا أمرٌ يعرفه الصادِرُ والوارِدُ، وَوَجْه الكَلَامِ أنْ يُقال: الوارِدُ والصَّادِرُ؛ لأنَّه مأخوذٌ من الوِرْد والصَّدر، ومنه قِيل للخادع: يورِدُ ولا يُصدِر، ولـمَّا كان الوِرْدُ تَقدَّم الصَّدر وجب أنْ تُقَدَّم لفظةُ الوارد على الصَّادر»[2].

وَرَغْم أنَّ تقديم بعض أجزاء الكَلَام على بعضِها الآخر أمرٌ يرجع إلى السِّياق أو غرض المُتكلِّم، بِحَسب ما هو مَبْثوث في عِلْم المعاني، لكنّ ما

(1) **الدرّة**، ص14-15، وأضبرتُ من الإضبارة، وهي الحُزْمة من الصُّحف.

(2) **الدرّة**، ص99.

يُفيد به الحريري الخاصّة هُنا هو الانتباه إلى المَعَاني، والتركيز على المُراد من اللَّفظة، فقد يصحّ في سياق مُختلف اختيارٌ آخر غير الذي نَصَح به الحريري، لكن يجب أنْ يكون ذلك مبرَّرًا، وله ما يُسنده من الغَرَض الأدبيّ، وإذا اختلفتَ معه حَوْل إلزام ما نَصَح به فإنَّك لن تخسَر تنبيهَه إيَّاك على استخدام اللُّغة استخداماً دقيقاً واعياً، وتنمية ذوقك في فَهْمها لتضع المُفردات موضعها في كُلّ بِنَاء لُغوي.

❖ حسن العطف، والانتباه للوصف:

وهذه من معالم منهجه أيضاً، فالمُتحدِّث باللُّغة قد يَصِف شيئًا غير مُناسب، يقوده لذلك الوَهْم، أو قِلَّة البَصَرِ باللُّغة، أو ضُعفُ الإحاطة بها، وقد لاحظ الحريري أنَّ بعضهم يقول: ابتعت عبداً وجاريةً أُخرى؛ «فيوهمون فيه لأنَّ العَرَبَ لم تَصِفْ بلفظتي آخَر وأُخرى إلا ما يُجانسُ المذكورَ قبْله، كما قال سُبحانه: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾، وكما قال تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ﴾ فوصف جَلّ اسمُه مُناة بالأُخرى لـمَّا جانست العُزَّى واللَّات، ووصف الأيام بالأُخر لكَوْنها من جنس الشَّهر، والأَمةُ ليست من جِنْس العَبْد؛ لكَوْنها مؤنَّثة، وهو مُذكَّر، فلم يجز لذلك أنْ يتَّصف بلفظة أُخْرى»[1].

وهذا التنبيه سائغٌ مقبول، لكنّ الحريري يجد نفسه مُضطراً إلى الإسهاب في هذا الموضع بَسَبَب أنَّ اللُّغة فيها مُرونة تعبير، فقد تأتي شواهد بغير ما أقرَّه، وتُصحِّحُ ما خطَّأه فيضطر تبعاً لذلك إلى أنْ يُناقش المسألة، ويستعين بتقدير محذوفات وغير ذلك مِمَّا ألجأه إليه الإصرار على مَحْدوديَّة الاستخدام اللُّغوي الذي يفرضه على الخاصَّة دون العامَّة، وبِصَرْف النَّظر عن مُناقشة المسألة مُناقشة مُستفيضة تجلي غِمارها، فإنَّ الفائدة التي يجنيها القارئ ظاهرةٌ واضحة، وهي صَرْف همَّته إلى تنقيح قوله، والعَطْف على اللَّفظ بِمَا يُناسبه من

(1) **الدرّة**، ص103.

وَصْف، لأنَّ لفظ (آخر) و(أُخرى) من الألفاظ التي يكثر تداولها بين الكَتَبة، وقد يزيغ القلم، ويَسْهو الكاتب فيستعمل وصفاً في غير محلِّه.

❖ **نسبةُ الفعل إلى مَن قام به:**

في اللُّغة أفعالٌ تُستخدم في غير محلِّها؛ إذ كَثرة الاستعمال موهِمةٌ لِمَن لا يُدقِّق، ولا يُنزِّلُ الألفاظ منازلها؛ لأنَّ للفعل دلالة، وينبغي أنْ يُسند الفعل إلى مَنْ قام به حقيقةً أو مَجازًا، على ألَّا يُجعلَ الفاعلُ في مكان المفعول به أو العكس، وإذا وَعَى الكاتِبُ ذلك فعليه أنْ يستخدم الفعل استخداماً سليماً، فكلمة (رَكَضَ الفرسُ) أو (أقبلت الفرسُ تَرْكُضُ) يستخدمهما الكاتب بهذا البناء، وهذا غير صحيح؛ إذ «الصَّوابُ أنْ يُقال: رُكِضَ بضمّ الرَّاء، وأقبلت تُرْكَضُ بضم التاء، وأصل الرَّكض في اللُّغة تحريكُ القوائم، ومنه قوله تعالى: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ﴾ . . . »[1].

وقد أورد ابنُ قتيبة هذا الاحتراز اللُّغويّ أيضاً، وقال: «إنَّما الراكِضُ الرجلُ، والرَّكْضُ: تحريكُكَ الرِّجْلَ عليه ليعدوَ، يقال: رَكضْتُ الفرسَ فعدا»[2].

وأحسبُ أنَّ عِبارة ابنِ قتيبة أكثر إقناعاً؛ لأنَّها أكثر التصاقاً بالمعنى المُراد، فإذا فهمتَ أنّ الركض هو ضربُ الرَّجُلِ برِجلِه الفرسَ ليَعدو؛ فإنَّ (رَكَضَ الفرسُ) تعبيرٌ غير دقيق، وإنْ كان الفرسُ هو الذي يَرْكُضُ الأرضَ برجلِه فلا إشكالَ فيه حَسب فَهْمي، ولهذا نجد ابن قتيبة قد نَصَّ على: «رَكَضَ البعيرُ بِرِجليْه»[3]، وقد ضُبِطَ الفعل في الكِتاب بفتحاتٍ مُتوالية، ولا أدري إنْ كان ذلك من فعل المؤلف أو من فعل المُحقِّق، لكنَّ سِياق العِبارة يُفيد صَوَاب هذا الضبط، بقي أنْ نُشير إلى أنَّ عِبارة الحريري انصرفتْ إلى الاستعمال الشائع فغلّطَتْه، وقد كان يُمكن أن تصحّ العبارة لو أنّ مقصود القائل بقوله: رَكضَتِ

(1) **الدرّة**، ص108.
(2) **أدب الكاتب**، ص415-416.
(3) **أدب الكاتب**، ص205.

الفرسُ، هو رَكَضَتِ الفرسُ الأرضَ برجلها، أمَّا إنْ كان وجه الكَلَامِ أنَّ الراكب يزجر الفرس بِرِجْله لتَرْكُضَ فتغليط الحريري في محلِّه قطعاً.

وقاس على هذا -تبعاً لابن قتيبة أيضاً- حَلَبَتِ الناقةُ رِسْلاً كثيراً، ولم تَحلب شاتُه إلَّا لبناً يسيراً، «فيسندون الحَلب إلى المَحْلُوبة، وهو موقَعٌ بها»[1]، وهذا المِثال الأخيرُ أوضحُ في الدّلالة على حُسن إسناد الفعل إلى فاعله لا إلى المفعولِ به، وعندي أنَّ الحريري لو بدأ بهذا الفعل في توضيح المسألة لكانت أوضح للقارئ، ليقيس عليها، ويحمل عليها أشباهَها.

❖ اعتبار مآلات الفعل:

وقد تلتصق بذهن مُستخدم اللُّغة كلماتٌ للذَّمِّ، أو التحقير فيستخدمها استخداماً خاطئاً، يجانب بها محلَّها الصحيح، ويقلب مِن ثَمَّ معناه الذي يُريد إلى نقيضِه، كما في لفظ (الحَسَد) الذي هو داء يُعانيه الفضلاءُ من الأعداء، ولظنّ الكاتب أنَّ هذا الشيء مذمومٌ فهو يدعو به إلى الأعداء، فيقولون:

«حُسِدَ حاسِدُك، بضمِّ الحاء، فيعكسون المُراد به، ويجعلون المدعوَّ عليه مدعُوّاً له، والصَّواب أنْ يُقال: حَسَد حاسِدُك، بفتح الحاء؛ أيْ: لا انفكّ حسوداً ولا زلتَ محسوداً، وإلى هذا أشار الشاعر بقوله: (بسيط)

إنْ يـحـسُـدونـي فـإنّـي غـيـرُ لائِـمِـهـم
قبـلي مـن النـاسِ أهـلُ الـفضـلِ قـد حُـسِـدوا

فـدام لـي ولـهـم مـا بـي ومـا بـهـمُ
ومـات أكـثـرُنـا غـيـظًـا بـمـا يَـجِـدُ»[2]

وهذا، معنى لطيف دقيق نبَّه إليه الحريري، فإنَّ التمنِّي للعدوّ أنْ يكون محسوداً يؤول إلى أنّ العدوّ سينال خيراً ورفعةً وكرامةً يُحسَدُ عليها، وهذا

(1) **الدرّة**، ص109.
(2) **الدرّة**، ص117، ونسب المُحقِّق العلّامة محمد أبو الفضل إبراهيم البيتين إلى الكميت.

دعاء له لا عليه، وبقي احتمالُ أنَّ الحَسَد قد يَحمِل معنى العَدَاوة والأذى الذي ينال المَحْسود فكأن من بنى للمجهول قَصَد ذلك أو تخيَّله، ولكن ذوق الحريري في هذا أصوبُ في تقديري، وعلى كُلّ حال؛ فإنَّ المسلَك هُنا أنْ ينتبه مُستخدمُ اللُّغة إلى مآل الفعل الذي يستخدمه، فإنَّ صَواب المَعْنى مُقدَّمٌ على الصِّحَّة اللُّغويَّة من حيث النحو أو المعجم، لكن عدم مُراعاة المآل تقود إلى سُوء القول المُقتضي تضادّ المُراد، وهذه رؤيا مميَّزة يفتح بها الحريريّ باباً للكاتب الأديب لتأمّل المعاني اللَّطيفة، لتوضع في موضعها اللّائق بها.

❖ **اختصاص مُفردات بمعانٍ بعينها:**

وهذا بابٌ التفت إليه الحريريّ كثيراً في الدُّرّة، فهو يصرّ على أنَّ الكلمة بضبطٍ مُعيَّن هي لِمَعْنى كذا لا تَعْدوه، واختلاف الضبط يُفيد اختلاف المَعْنى، أو أنّ لهذا المَعْنى المخصوص كلمة مُحدَّدة هي الغالبة عليه، فإنْ أردت خِلافَه فاستخدِم مُفردة أُخرى، وكأنّ الحريريّ بهذا التقييد يَخْشى على الكاتب أنْ يتعقَّبه اللُّغويُّون فيُبيِّنوا خطأه، أو يُشنِّعوا عليه تشنيعًا يحرجه، فلذلك ينبِّههم إلى مثل ذلك ممَّا يكثر فيه الخَلَل في الاستخدام اللُّغوي العام، ومن أمثلة اختلاف معنى كلمة لاختلاف ضبطٍ يسيرٍ فيها، كلمة (البشارة) بفتح الباء أو ضَمّها؛ إذ لكلٍّ منهما معنى يختلف عن الآخر، فهم «يقولون أعطاه البِشارة، والصَّواب فيه ضم الباء؛ لأنَّ البِشارة بكسر الباء ما بُشِّرْتَ به، وبضمِّها حقُّ ما يُعطَى عليها، فأمَّا البَشارة بفتح الباء فإنَّها الجمال، ومنه قولُهم: فلانٌ بشيرُ الوَجْه؛ أي: حَسَنه...»[(1)]، وهذا التدقيق في ضَبْط الحَرْف الأوَّل من كلمة (البشارة) واختلاف المَعْنى، وتفرُّعه تبعاً لكُلِّ ضبط مهمٌّ في ذائقة الكاتب أو الأديب؛ إذ الوعيُ بهذا الثَّراء اللُّغويّ بالإضافة إلى أنَّه يضعه في السَّلامة اللُّغويَّة ويُجنِّبه الخطأ، فهو -أيضًا- يُقوِّي العقلية اللُّغويَّة لَدَى الكاتب، ويجعل استخدامَه للمُفردات استخداماً موفّقاً بعيداً عن العشوائيَّة، والمعاني -بعدُ- لا تكاد تنحصر،

(1) الدرّة، ص117-118.

فليس الاستخدام السليم عبئاً على المعاني المُتفرِّعة، بل إنّ صلاحيَّة اللَّفظة الواحدة لمعانٍ مُختلفة باختلاف ضبطِها لمِمَّا يُساعد المُبدع في تطويع الكلمة نثراً أو شعراً في أكثر من سِيَاق.

وهذه الكلمة بعينها تصلح أيضاً للتمثيل بدفع اختصاصها بمعنى مُعيَّن؛ إذ إنَّ ظاهرها يُفيد أنَّها «لا تُستعمَلُ إلا في الإخبار بالخير، وليس كذلك، بل قد تُستَعملُ في الإخبار بالشَّر، كما قال سبحانه: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾»[1]، ولا يترك الحريريُّ القارئَ دون أنْ يأتي له بتعليل لطيف لذلك، وتعليلُه مأخوذ من المعنى المعجميّ للَّفظة؛ «فالعلَّة فيه أنَّ البشارة إنَّما سُمِّيتْ بذلك لاستبانة تأثيرِ خبرها في بَشَرةِ المُبشَّرِ بها، وقد تتغيّرُ البَشَرةُ للمساءة بالمكروه، كما تتغيّرُ عند المَسرَّة بالمحبوب»[2].

ومع هذا الجُهد الذي بذله الحريري لإقناع القارئ بأنَّ لفظة البشارة تَصْلح للوجهين (الخير والشر) فإنَّه يعود بعد ذلك لتقرير «أنَّه إذا أُطلِق لفظُها وقع على الخير كما أنَّ النِّذارة تكون عند إطلاق لفظِها في الشر...»[3].

ولو أنّ الحريري أتى بالمُطلق أوَّلاً؛ بمعنى أنَّ البشارة تأتي للخير في إطلاقها، وتَصْلح للتعبير بها عن المساءة إذا أفادها السِّياق ربَّما كان أولى وأوفق، ولكنّ منهجَه الذي يبدأ من الخطأ لينتهي إلى الصَّواب، هو الذي يقوده إلى هذا الاختيار؛ لأنَّ الجُهد مُنصبٌّ على تهذيب الكُتّاب، وتبيين الخطأ الشائع عند العوَام من الاستخدامات التي يُفردونها لمعنى ظاهر، وليس الأمر كذلك، ويأتي بنظائر لهذه المفردة مثل: (المأتم، وعد...) وغيرهما -أيضاً- في مواضع مُختلفة من كتابه.

(1) **الدرّة**، ص118.
(2) السابق، ص118.
(3) السابق، ص118.

❖ **التفريق بين المعاني المتقاربة:**

وهذا الباب -أيضاً- ممَّا يحرص عليه الحريري لتنمية الذَّوق، فأحياناً يستخدم الكاتبُ مُفردةً، ولا يدري أنَّ غيرها أوْلى بمعناه الذي يُريده؛ لأنَّ اختيارَه لم يكن عن عِلْم ودراية وتمحيص، ومن تَمَام عدّة الكاتب أنْ يُحيط بهذا اللَّون من الألفاظ التي يكون الفارقُ بينها دقيقاً، فيحتاج فهمُها ذوقاً رفيعاً، ودقَّةً من الكاتب، ومن ذلك مثلاً تفريقه بين معنيي (الثَّمَن) و(القيمة):

«وقد فرَّق أهل اللغةِ بين القيمة والثمن، فقالوا: القيمةُ ما يوافق مقدارَ الشيء أو يُعادله، والثمنُ ما يقع فيه التراضي مِمَّا يكون وَفْقاً له أو أزيد عليه أو أنقص منه، فأمَّا قول الشاعر: (طويل)

وألقيتُ سهمي وسطَهم حين أوحشوا

فما صار لي في القسم إلا ثمينُها

فإنَّه أراد به الثُّمُن، كما يُقال في النِّصف: نصيف، وفي العُشر: عشير»[1].

وهذه المعاني المُتقاربة يقع فيها كثيرٌ من الخَلْط الذي يُفرغ الحريريُّ جُهدَه في تبيينه، وتحذير الكُتّاب منه، كما في حديثه عن (النَّفر، والرهط)[2] وكيف يخلطون بينهما، وغير ذلك من الأوهام بزعمه.

ولا ريب أنَّ هذه المعالم من مَنْهجه تضعنا أمام عالم يهتمّ بتدقيق الألفاظ، وتمييز المَعَاني بعضها من بعض، وتلك أوْلى درجات سُلَّم الإجادة اللُّغويَّة، فقبل أنْ يبدع الكاتب في أُسلوبه، عليه أنْ يكتب كتابة خاليةً من أخطاء اللُّغة، والأخطاء الشائعة لها مسلكٌ خفيٌّ في أساليب الكُتَّاب لأنَّهم ألِفوها لكثرة ما سمعوها، فهم أحوج من غيرهم لمعرفتها، والتيقّظ لها.

---

(1) **الدرّة**، ص51.

(2) **الدرّة**، ص49.

2 - منهجه في الاستشهاد بالشِّعر:

شواهد الحريري هي شواهد اللُّغويّين: القرآن الكريم، والحديث الشريف، والشِّعر، وبعض روايات عن العَرب وأمثالهم وحكمهم، ولأنَّ الحريريَّ أديبٌ شاعر فقد كان للشِّعر عنده مكانة خاصَّة، يستشهد به كُلَّما عنَّ له موضعُ استشهاد، وأحياناً يتمثَّل به، ويستطرد إليه بعد أنْ يؤصّل لمسألة لُغويَّة، فهو محلّ اهتمامه، وموطن راحته، بما يحمله من معانٍ فريدة، أو إصابةٍ في الوصف، أو جمال في التشبيه، أو تعبير طريف عن المَعْنى، فلم يكن الشِّعرُ أداةً للاستشهاد وَحَسب، بل هو منهجٌ لتعليم الأدب، وتهذيب الذَّوق، وهُما غاية الكتاب، ومُنتهى أمله، فاللُّغة تَسْمو بالذوق، والأدب الرفيع لا غِنَى له عن لُغة الخاصّة المُنتقاة بعناية، المحفوفة بالسَّلامة من اللَّحن أو اتِّباع الخطأ الشائع، وإيرادُ الأشعار المُناسبة والتعليقُ عليها أولى في الفائدة من سَوق الكلام سَوقاً مُجرّداً، كأنه بذلك جسدٌ من غير روح تتردَّد في جنباته، فكان الشِّعرُ روحاً في الكتاب تنثر لجُمهوره عبيرَ عطرٍ شذيٍّ يَجعل جُمودَ اللّغةِ سهلاً سائغاً.

ومن أبرز ما ميَّز منهجه في الاستشهاد الشعري:

❖ **حسن شرح الشاهد وتبيين لطائف فيه:**

كما في استشهاده بالبيت الذي أورده سيبويه في الكتاب: (طويل)

ترى الثورَ فيها مدخلَ الظِّل رأسَه

وسائرُه بادٍ إلى الشمسِ أجمعُ

وهذا البيت أوردَه بعد أنِ استوفى الحديث عن شواهد أنَّ (سائر) تأتي بمعنى بقيَّة، وليس بِمَعْنى (أجمع) كما يستخدمه بعض الكُتَّاب، ثم رجع بعدُ إلى شرح البيت، فقال:

«وأمَّا قول الشاعر الأوَّل: (ترى الثورَ فيها مدخل الظلّ) فإنَّه أراد به مدخل رأسِه الظلّ، فقلب الكلام، كما يُقال: أدخلتُ الخاتم في إصبعي،

وحقيقتُه إدخال الإصبع في الخَاتم، وقَلْب الكَلَام من سُنن العَرَب المأثورة وتصاريف لُغاتها المَشْهورة، ومنه في القرآن: ﴿مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلۡعُصۡبَةِ أُوْلِي ٱلۡقُوَّةِ﴾؛ لأنّ تقديره: ما إنَّ العصبة تنوء بمفاتحه؛ أي: تنهض بها على تثاقل»[1].

موضع الشاهد في البيت هو قوله: (أجمع) ولكنَّ الحريري يأبى أنْ يُغادر هذا البيت حتّى يُبيِّن ما فيه من لُغة جميلة، وما فيه من خصائص لُغويَّة تستحق الالتفات إليها، والتنبيه عليها، فأورد (القلب) وشرح موطن الشاهد فيه، وجاء عليه بشاهد قرآني.

وفي شرح هذا التَّنبيه اللُّغوي لِكَلِمة (سائر)، أورد -أيضاً- بيت الشَّنفَرَى:

فـــلا تــقــبــرونــي إنّ قــبــري مــحــرَّمٌ
عــلــيــكــم ولــكــن أبــشــري أمَّ عــامــر

إذا احتُمِلَتْ رأسي وفي الرأس أكثري
وغــودر عــنــد الــمــلــتــقــى ثَــمَّ ســائــري

وهو شاهدٌ يليق جدّاً بتحفّظ المؤلف على (سائر) بمعنى (أجمع)، لكنَّه يتجاوز عن ذلك فتحدَّث عن:

أ - أُسلوب الالتفات عند الشَّنفرى في قوله: (أبشري أمّ عامر)، و«الالتفات في المُخاطبة نوعٌ من أنواع البلاغة وأُسلوب من أساليب الفصاحة، وقد نَطَق به القرآن في قوله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَعۡرِضۡ عَنۡ هَٰذَاۚ وَٱسۡتَغۡفِرِي لِذَنۢبِكِۖ﴾»[2].

ب - أورد تفسيراً آخر بديلاً عن الالتفات بتقدير «كأنّه قال: لا تقبروني، ولكن اتركوني للّتي يُقال لها: (أبشري أمّ عامر)، فجعل هذه الجُملة

(1) الدرّة، ص12.
(2) الدرّة، ص13.

لقباً لها، وأوردها على وجه الحِكاية، كما قيل لثابت بن جابر الفهمي: تأبط شرّاً، بأخذه سيفَه تحت إبطِه»[1].

ج - وتحدّث الحريري عن قِصَّة الضّبُع، وكيف لُقِّبَتْ بأمّ عامر؛ «لأنَّ من عادة من يروم اصطيادها مِن وِجارِها أنْ يقول لها حين يُتَحفَّرُ عنها: أبشري أمّ عامر، خامري أمّ عامر، وهي تبتعد منه وتروغ عنه، وهو لا يزال يُكرِّر ذلك عليها ويؤنسها به إلى أنْ تبرز إليه، وتُسلِّم نفسها له، ولأجل انخداعها بهذا نُسِبتْ إلى الحُمق وضُرِب بها المَثل فيه»[2].

د - ويُحلِّلُ الحريري النَّصّ بذوقه الرفيع، ويَرى أنَّ اختيار الشَّاعر «تسليط الضّبُع على أكلِه وألّا يُقبر بعد قتلِه؛ ليكون هذا الفعل أوجع لقُلوب قَوْمِه، وأدعى لهم إلى الثؤر بِدَمِه...»[3].

وهذه قراءة جيدة للنَّص، تتعمّق المَعْنى، لتحمل قراءة التحريض على الثأر الذي لم يصرِّح به الشاعر، لكنَّه رسم صُورةً شديدة دامية توجع قُلوب قومِه، ومآلها -ولا شك- إلى الأخذ بثأره.

هـ - ولا يترك الحريري هذا النَّصّ الماتع من غير أنْ يُفسِّر قوله: (وفي الرأس أكثري): «فإنَّه عنى به أنَّ فيه أربعاً من الحواسِّ الخمس التي بها كملت فضيلة الإنسان، وامتاز عن سائر الحيوان...»[4].

فأنت ترى -أيُّها القارئ- كيف اهتمّ الحريريّ بالشاهد، فشرحه، وشرح ألفاظه، وأورد ما فيه من بلاغة، ومن قَصص، وأمثال، وكيف احتفل بتحليله والتعليق عليه، ويدلّ ذلك كُلّه على حُسن اهتمام بإيراد الشاهد الذي فيه غِنَى لُغويّ، وثراء أدبي، يُمكن أنْ يتزوَّد به الأديب القارئ لهذا الكتاب، وترى فيه حُسْن الشرح والتنبيه على الفوائد الطريفة فيه، ويدرك الحريري ابتعاده في

---

(1) **الدرّة**، ص13، والأقواس ( ) زيادة منِّي للتوضيح.

(2) السابق، ص13.

(3) السابق، ص13.

(4) السابق، ص13، وربَّما يكون الحريري قد ناقض نفسه في استخدام سائر بمعنى (جميع) في هذا النَّص.

شرح الشاهد الشِّعري، فيعقِّب «لم نضع هذا الكتاب لهذا الفن فنستقصي فيما نَشرح منه، وإنَّما شذرناه بما نَظَمناه من غير سَمْطه فيه»[1]، فهي إذن شذرات من الأدب والشِّعر يوشِّح بها كتابَ تصحيح لُغوي، لكنه -حَسب رأيي- توشيحٌ مقصودٌ يؤدِّي غايةً لا تتنافى مع غاية الكتاب؛ لأنَّ تهذيب اللُّغة ينبع من تهذيب الذوق الأدبي أوَّلاً.

❖ التعليل الجميل لمعنى الشَّاهد:

بعض الشواهد يكون موضع الاستشهاد فيها ظاهراً، لا يحتاج تعقيباً ولا شرحاً، لكن أحياناً قد يُشْكِلُ المعنى، ويحتاج تبييناً وتوضيحاً، فالحريري لا يترك هذا الموطنَ حتّى يتمَّ الفائدة للقارئ، فيأتي بتعليلات للمَعْنى، تزيل لَبسه، وترفع عنه الاضطراب الظاهر في المَعْنى، أو سُوء التأويل الذي قد يتعرَّض له البيت، وتزداد فائدة هذه التعليلات قيمةً إذا ما جاءت مُسندةً إلى أئمة اللُّغة الكبار، كما في حديث الحريري عن بيت أورده ابن الأعرابي في أماليه:

تــفــرّقــتْ غــنــمــي فــقــلــتُ لــهــا

يــا ربّ سـلِّـطْ عـلـيـهـا الـذئـبَ والـضَّـبُـعـا

ونذكر أوَّلاً أنَّ الحريري أورد البيت مستشهداً به على أنَّ الضبُع اسم لأنثى الضّباع، وأنَّ الذكران منها تُسمَّى ضبُعان، ولهذا يُخطئ من يقول الضّبُعةُ العَرْجاء، فيلحق تاء التأنيث بلفظ الضّبع، والصَّواب أن يقول الضّبُع العَرْجاء.

لكنَّه عندما يورد هذا البيت، يورد معه الفائدة المعنويَّة التي شفّ عنها التحليل الأدبي لعُلماء اللُّغة، فبين اللُّغة والتحليل الأدبيّ نَسَبٌ ظاهرٌ، لا يُنكره إلَّا جاحد؛ إذ كيف يَفهَم نُصوصَ الأدب، ويَتعمَّق في معاني الشِّعر مَن لُغتُه قاصرة، ومعجمُه ضحل، فاللُّغة هي باب التحليل النصِّيّ الأوّل للشِّعر، وفي البيت إشكال مَعْنويّ يتعلَّق بمقصد الأعرابي قائل هذا البيت:

(1) الدرّة، ص13.

هل يقصد أنْ يدعوَ على غنمِه؛ فكأنَّه سَئِم منها، وملَّ رعيَها، واشتدتْ عليه مؤونتُها؟

أم أنَّ له مَقْصِدًا لطيفًا آخر، لا يُدركه إلَّا من له نباهةُ نظر، وحسن معرفة بمسالك المعاني، وبيئة الصَّحراء والحيوان معاً؟

وكأن الحريريّ تمثَّل هذه التساؤلات، فأورد حِكاية البيت بتمامها، «حَكَى ثعلب، قال: أنشدني ابن الأعرابي في أماليه [البيت السَّالف]، فسألْتُه حين أنشدنيه: أدعا لها أم عليها؟ فقال: إنْ أراد أن يُسلِّطها عليها في وقتٍ واحد فقد دعا لها؛ لأنَّ الذئبَ يمنع الضبُع، والضبُع تدفع الذئب فتنجو هي، وإنْ أراد أنْ يسلِّط عليها الذئب في وقتٍ والضبُع في وقتٍ آخر فقد دعا عليها»[1].

❖ **تحليل مُفردات الشاهد:**

في السِّمات السابقة يُلاحظ أنَّ الحريري جعل بينه وبين الشاهد صِلةَ معنى؛ إذ يرى في الشَّاهد ثراءً لُغويّاً، وإفاداتٍ متعدِّدةً، فيأبى أنْ يُغادر الشاهد قبل أنْ يستقصيها، وأنْ يفيد القارئ بما فيها من شَذَراتِ معرفةٍ لُغويَّةٍ ومعنويةٍ، ليكون له في اللُّغة بسطةٌ ونظرٌ، وهذا يصدق على أشعار الاستشهاد التي أخذها من المُتقدِّمين من الشُّعراء الذين يُستشهد بقولهم، أمَّا عندما يتمثّل بالمُحدثين، فإنَّه يكتفي بالتعليق على ألفاظٍ بعينها في البيت، كما في روايته قصيدة الخالديَّيْن في مدح سيف الدَّولة الحمداني، وكان قد بعث إليهما بوصيف ووصيفة، ومع كُلّ واحدٍ منهما بَدرة وتخت من ثياب مصر والشام، فقالا مادحيْن له:

لم يغدُ شكرُك في الخلائق مُطلقا	إلا ومالُك في النوالِ حبيسُ
خوّلْتنا بَـــــدراً وشمساً أشرقتْ	بهما لديْـــنا الظُّلْمَةُ الحِنْدِيسُ

(1) الدرّة، ص66.

وفي آخر بيت منها، يقولان:

فغدا لنا من جودِك المأكولُ والمشروبُ والمنكوحُ والملبوسُ

«فلمَّا قرأها سيف الدولة، قال: لقد أحسنا إلا في لفظة المنكوح؛ إذ ليستْ ممَّا يُخاطبُ بها المُلوك»[1]، ويعقِّب الحريري على هذا الالتقاط النقدي البارع بقوله: «وهذا من بدائع نَقْده المليح، وشواهد ذكائه الصَّريح»[2].

بقي أنْ نُشير إلى أنَّ هذا الاستطراد الشعري كلَّه إنما جاء بسبب لَفْظة (بِلقيس) بكسر الباء قياساً كما يختار الحريري، والأبيات تضمَّنت هذا اللَّفظ، لكن الحِكاية التي أوردها، وفيها انتقاد للفظ واحد في الأبيات، ليست شديدة المُناسبة، وإنَّما قاد الحريريَّ إليها سَطْوةُ روحِ الأدب عليه، والأُدباء يستطردون بذكر حِكايات فيها أشعار ليجمعوا المُتعةَ مع الفائدة، وكلاهما تحصيلٌ مُفيد للقارئ.

ويعطف الحريري على مالئ الدُّنيا وشاغل الناس أبي الطيب المُتنبي، فيورد بيته الشهير:

أُحادٌ أم سُداسٌ في أُحادِ لُيَيْلَتُنا المنوطةُ بالتنادِ

فيجعل هذا البيت ممَّا عيب على أبي الطيب، وأنَّه قد نُسِبَ إليه الوهمُ فيه في أربعة مواضع: «أحدها أنَّه أقام أُحاد مقامَ واحدة، وسُداس مقام ست؛ لأنَّه أراد ألَيْلَتنا هذه واحدة، أم واحدة في ست؟ والموضع الثاني أنَّه عدل بلفظ ست إلى سُداس، وهو مردود عند أكثر أهل اللُّغة، والموضع الثالث أنّه صغَّر ليلة على لُيَيْلَة، والمسموع في تصغيرها لُيَيْلية، والرابع أنَّه ناقض كلامه؛ لأنَّه كنى بتصغير اللَّيلة عن قِصَرِها، ثمّ عقّب تصغيرها بأنْ وصفها بالامتداد إلى التناد»[3].

---

(1) **الدرة**، ص88.

(2) السابق، ص88.

(3) **الدرّة**، ص124.

وهذا تحليل لُغويٌّ صِرف لمُفردات البيت، باستثناء الاستدراك المَعْنوي الأخير الذي أخذه على المُتنبِّي من تصغيره ليلة، ثم جعلها تمتدّ إلى التناد، وقد قَصَد بهذا الاستدارك على المُتنبي تقوية المَعْنى الذي جِيء من أجله بالشاهد، وهو موضع ذكر ألفاظ (أُحاد، ومَثْنَى، وثُلَاث، ورُباع. . .).

ولا بدّ من الاعتراف بأنّ التحليل اللُّغوي للبيت يُفيد في تقوية الشاهد، وله فائدة أدبيَّة في تبيين مواضع التعقيد المعنوي واللَّفظي الذي أولع به المُتنبِّي فأوقعه ذلك في بعض الوهم اللُّغوي، فحريٌّ بمن يهتمّ بتهذيب لُغته أنْ يتجنَّب ذلك، والإتيان بالبيت وتحليله فيه دعوة سَلْبيَّة لاجتناب هذا التعقيد، وإنْ لم يُصرِّح الحريري بذلك.

❖ ضبط رواية البيت:

ضبط الأبيات مُهمَّة شاقّة لكنَّها مُفيدة جدّاً للأديب؛ إذ إنَّ الضبط السليم يُساعد على فَهْم اللُّغة، ويزيل اللَّبس، بل ويمنح اللُّغة قوّة واتِّساعاً. ويقعُ الناس في وهم الضبط الخاطئ؛ لأنَّهم لا يستخدمون اللُّغة بالبصيرة الكافية فيها، فيوقعهم ذلك في الخطأ الذي سببه إتقان بعضٍ من اللُّغة وإهمال شيءٍ خفيٍّ دقيق منها، فمثلاً يروي النَّاس هذا البيت:

سمعتُ النَّاسُ ينتجعون غَيْثاً ··· فقلتُ لصيدح انتجعي بلالا

بنصب (النَّاس) باعتبارها مفعولاً، «ولا يجوز ذلك؛ لأنَّ النَّصب يجعل الانتجاعَ ممَّا يُسمع وما هو كذلك، وإنَّما الصُّواب أنْ يُنشَد بالرفع على وَجْه الحِكاية؛ لأنَّ ذا الرُّمة سمع قوماً يقولون: الناسُ ينتجعون غيثاً، فَحَكى ما سمع على وجه اللَّفظ المنطوق به»[1].

وفائدة الضبط هُنا أنَّه يضبط المَعْنى أيضاً، ويُخلِّصه من سُوء التأويل، فإنَّ الانتجاع ليس مِمَّا يُسمع كما قد يوهم إليه ضبط كلمة (النَّاس) بالفتح،

(1) الدرّة، ص144.

ولا مَخْرجَ إلَّا هذا التأويل، أو أنْ يُضمّن الفعل (سمعت) معنى (رأيت) القلبيَّة فقد يصحّ عندها.

ومثل ذلك ما رواه أبو الفتح عثمان بن جنِّي، «قال: أنشدني شيخنا أبو علي الفارسي قول الشاعر:

تـنـــادوا بـالـرحـيـــل غـدا وفـــي ترحـــالهـــم نفسي

فأجاز في الرحيل ثلاثة أوجه: الجر بالباء، والرَّفع والنَّصب على الحِكاية، فحِكاية الرَّفع كأنَّهم قالوا: الرحيلُ غداً، وحِكاية النصب على تقدير قولهم: اجعلوا الرحيلَ غداً»[1].

وهذا يدلّ على عِناية الحريريّ بشواهده، واستثمار الحديث عنها في إفادة المعاني اللُّغوية التي هي ملاكُ الذَّوق، وسبيل تحصيل الموهبة الأدبيَّة البنَّاءة التي يحتاجها كل مُتعلِّم، وبإتقانها يُحصِّنُ الكاتبُ أساليبه من الوهم والخطأ؛ لأنَّ إتقان اللُّغة لا يعني تضييقاً في الأساليب المُستخدمة، كما قد يتوهَّم بعضهم، بل إنَّ إتقانها يمنح الكاتب براحاً أكبر للمُناورة اللُّغويَّة بطُرق مُختلفة وبتخريجات مُتباينة، وذلك مشروط بإجادة الفهم للُّغة، وحُسن التوظيف للمُفردات بما يُناسب السِّياق، ويخدم البناء الأدبي الذي ينسجه الأديب.

❖ نَظْم أبيات شِعر لبيان مَعْنى لَفْظة:

لا يكتفي أبو محمد الحريري بالاستشهاد بأشعار القُدامى أو المُحدثين لبيان معانيه، وللتدليل على الصَّواب اللُّغوي أو التحذير من الخطأ، بل رأيناه -أحياناً- ينظم الشِّعر لبيان مَعْنى لَفظ، كما في تمييزه الدقيق في المُخطئ والخاطئ، وعنده أنَّ الأوَّل لِمَن تعمَّد إتيان الخطأ، والثاني الذي يُعذر فيه صاحبُه لوقوعه عن غير قَصْد منه، وزيادة في الطَّرافة، أورد بيتيْن من نَظْمه، يقول فيهما:

(1) الدرّة، ص145.

لا تــخــطُــوَنَّ إلــى خِــطْءٍ ولا خــطــإٍ

مـن بعدِ ما الشيبُ في فُوديْكَ قد وَخَطا

فــأيُّ عُــذْرٍ لِـمَــنْ شـابـتْ مـفـارِقُـه

إذا جـرى فـي مـيـاديـنِ الـهـوى وخَـطـا[1]

والتكلُّف، في البيتين ظاهر؛ إذ قرن اللفظتيْن معاً؛ وجعل ذلك عَلَامة على افتراق معناهما، ولو أنَّه جعل سياقيْنِ مُختلفيْن لكُلّ لفظة منهما بحيث يَبينُ المعنى المُختلف لكُلّ واحدة لكان أَولى، مع أنَّ هذه الفُروق الدَّقيقة التي نصب الحريريّ نفسَه لتبيينها في الكتاب غير مسلَّمٍ بها بالجُملة.

❖ **وهمه في ضبط اسم شاعر:**

ومن غريب ما ترى في **درّة الغواص** الذي هو لُغويٌّ يُعنَى بتحقيق اللُّغة، وصونِها عن وهم الاستعمال الشائع، وهو عَلَاوة على ذلك كتاب أدبٍ وشِعرٍ، ويتشدّد في التحقيق والتمحيص، من غريب ما فيه أنْ تجد المؤلِّف يتفرَّد برواية لم يوافقه عليها أغلب الرُّواة من قَبْله، ومن ذلك أنّه نسب بيتيْن مشهورين للشاعر المعروف: عروة بن أُذَينة، إلى رجل آخر هو عروة بن أُدَيّة، وقد يظنّ ظانٌّ أنّ في الاسم تصحيفاً أو تحريفاً، لكنّ الحريري يقول عَقِب الاسم «عروة بن أديَّة، وهي تصغير أداة»[2]، والبيتان هما:

إذا وجــدتُ أَوارَ الــحــبِّ فــي كَــبِــدِي

أقــبــلــتُ نــحــوَ ســقــاءِ الــمــاءِ أبــتَــرِدُ

هــبــنــي بَــرَدْتُ بــبَــرْدِ الــمــاءِ ظـاهــرَه

فــمَــن لِـنــارٍ عــلــى الأحــشــاءِ تَــتَّــقِــدُ

---

(1) **الدرّة**، ص96.

(2) **الدرّة**، ص94، ويقول الباحث المُحقِّق الأُستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم إنَّها (كذا في جميع النُّسخ).

وعُروة بن أديَّة الذي نَسب إليه الحريريّ البيتين هو رجل من الخوارج، يقول عنه المبرد في الكامل: «إنَّه أوَّل من حكّم[1]، وأُديّة جدَّةٌ له في الجاهليَّة، وهو عروة بن حُديْر أحد بني ربيعة بن حَنْظلة... وهو أوّل من سَلّ سيفًا من الخَوارج...»[2]، ولا تروي المصادر شعرًا لابن أُدَيَّة هذا.

والبيتان اللَّذان أوردهما الحريريّ من شِعر عروة بن أذينة أحد فُقهاء المدينة السَّبعة، وشيخ الإمام مالك بن أنس، هُما في ديوانه الذي جمعه أستاذنا يحيى الجبوري، وقد أفرد له أبو الفرج الأصفهاني ترجمة وافية في الأغاني، وذكر فيها البيتين أيضاً[3].

وهذا الوهم من الحريري في اسم هذا الشّاعر من أغرب ما تراه من الأُدباء الشُّعراء الذين هُم في منزلته، فقد يحصل الخلطُ بين شاعر وآخر، لكنّ نِسبة شِعرٍ إلى من لم يُعرَف بقوله أمر غريبٌ، ولا سبب في هذا الوهم إلّا قرب اسمي الرجلين من بعضهما.

❖ زعم وهمه في رواية تاريخيَّة:

تدقيق الرواية للأديب مهمٌّ جدّاً، بل هو أصلٌ من أُصول صِناعة الأدب؛ إذ لا بدَّ للباحث أن يُمحِّص الروايات ويتأكَّد من صِحَّة نِسبة الأشعار والأخبار أيضاً، والحريري كثيراً ما يستطرد إلى ذكر أخبار أو أحاديث يُروِّح بها عن النفس، ويُحلِّي بها كتابه، ولها فائدة تَنمية الذائقة الأدبيَّة للقارئ، وعندما تحدَّث عن لفظة (راووق) وأتى للاستشهاد عليها ببيتي زيد بن عدي العبادي:

---

(1) أي: قال: (لا حكم إلا للَّه) عِبارة الخوارج المشهورة.

(2) **الكامل**، للمبرد، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، 3: 197، 180، دار الفكر العربي، القاهرة.

(3) **الأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني، ت: عبد الأمير علي مهنّا، (أخبار عروة بن أذينة ونسبه)، 18: 330 وما بعدها، دار الكتب العِلْميَّة، بيروت، ط2، 1992م.

ودَعَوا بالصَّبُوح يوماً فجاءت   قَيْنةٌ في يمينِها إبريقُ
قدّمتْه على عُقارٍ كعيْنِ الدِّيك   صفَّى سلافَها الراووقُ[1]

بعد، أن أورد البيتين استطرد إلى ذكر قِصّة حمَّاد الرَّاوية مع هشام بن عبد الملك، فقد استدعاه من العراق إلى الشام ليسمع بقيَّة القصيدة، ويعرف قائلها، لكنّ ابن خلّكان في **وفيات الأعيان** عند ترجمة حمَّاد الراوية، ردّ بعض أشياء في هذه القصَّة، ومن ذلك ما فيها من ذكر أنَّ الخليفة هشاماً شرِب، قال: وهذا ليس بصحيح فإنَّ هشاماً لم يكن يَشْرب[2]، ثم ذكر الرِّواية عن الحريري من كتابه **درة الغواص**، وقال تعقيباً عليها: «وما يُمكن أنْ تكون هذه الواقعة مع يوسف بن عمر الثقفي؛ لأنَّه لم يكن والياً بالعِراق في التاريخ المذكور، بل كان مُتولِّيه خالد بن عبد الله القسري»[3].

واستدراك ابن خلّكان صحيح، لأنَّ رواية حمّاد وثَّقت تاريخ الواقعة بسنة من بعد تولية هشام، وهشام بن عبد الملك تولَّى الحكم في سنة خمس ومائة، يقول ابن كثير عن ولايته: «بُويع له بالخِلافة بعد موت أخيه لخمسٍ بقين من شعبان من هذه السَّنة، أعني سنة خمس ومائة، وله من العُمر أربع وثلاثون سنة وستة أشهر...»[4]، ثم ذكر نوَّابه على البُلدان، ومنهم خالد بن عبد الله القسري على العراق، فالحِكاية بِحَسب التاريخ ينبغي أنْ تكون وقعت بين سنتي ست ومائة، أو سبع ومائة على الأكثر، في حين تولَّى يوسف بن عمر الثقفي ولاية العراق لهشام بن عبد الملك سنة عشرين ومائة من الهجرة، يقول ابن كثير:

«ثم دَخَلَت سنة عشرين ومائة من الهِجرة، وفيها عزل هشام بن عبد الملك خالد بن عبد الله القسري عن نيابة العراق، وبعث البريد إلى نائبه على

(1) **الدرّة**، ص145.
(2) **وفيات الأعيان**، ابن خلكان، ت: إحسان عباس، 2: 208، دار الفكر، بيروت.
(3) السابق، 2: 209.
(4) **البداية والنهاية**، ابن كثير، 9: 233، دار الفكر، بيروت، 1978.

اليمن، وهو يوسف بن عمر فولّاه إمرة العراق، وأمره بالسَّير إليها، والقُدوم عليها في ثلاثين راكباً. . .»[1].

وبين تاريخ الحِكاية وهو سنة ست أو سبع بعد المائة، وسنة عشرين بعد المائة وقت طويل، فاستدراك ابن خلكان التاريخيّ في محلِّه قطعاً.

ويظهر أنَّ في الرواية وهْماً في اسم الوالي، وقد يكون ذلك وَقَع من أحد رواتِها، مع أنَّ أبا الفرج الأصفهاني أَوْرَد هذه الحكاية بتمامها أيضاً، وقد ذكر لها سنداً، وأسانيده في الغالب موثَّقة، مع تشيُّع فيه معروف، وقال بعد أنْ ذكر سنده لها: «وخبر حمَّاد بن إسحاق أتمّ واللَّفظ له»[2]، وقد يوحي هذا بأنَّ للحِكاية أكثر من رواية، وأنَّ هذه المُختارة هي أتمَّهنَّ.

وأُرجِّح أنّ الحريري في هذه الرِّواية تابع لأبي الفرج الأصفهاني، وقد انْطَلى عليه الخطأ التاريخيّ في الرِّواية، وبإضافة هذه الحِكاية إلى وَهْمه في اسم عروة بن أذينة، نَلْحظ على المؤلف تساهلاً قليلاً في الرِّوايات، وأنَّه لم يُعطها حقَّها من التمحيص والتدقيق عكس تَشدُّده في الصَّواب اللُّغوي الذي لا يقبل فيه إلا أوثق درجات الصِّحَّة وأعلاها.

خِتام:

هذه أبرز معالم منهج الحريري في كتابه **درة الغواص**، وقد قصد بها تخليص الألسن من الوهم الذي يشيع في الأَلْسنة حتى يَحْسبه مُستعمل اللُّغة صحيحاً، وليس بذلك، ومن أهمِّ ما نخرج به من نتائج هذا البحث:

- أنَّ الحريري مُتشدِّدٌ في اختياراته اللُّغويَّة، يطلب منها الأصحّ في الاستعمال العربي القديم، ولم يكن يُلقي بالاً لتطوُّر الاستعمال اللُّغوي اللَّاحق.
- وكذلك قد يُلاحظ عليه أنَّه لم يكن يُعنى العِناية اللَّازمة بالسِّياق، الذي

---

(1) **البداية والنهاية**، 9: 325.

(2) **الأغاني**، 6: 84.

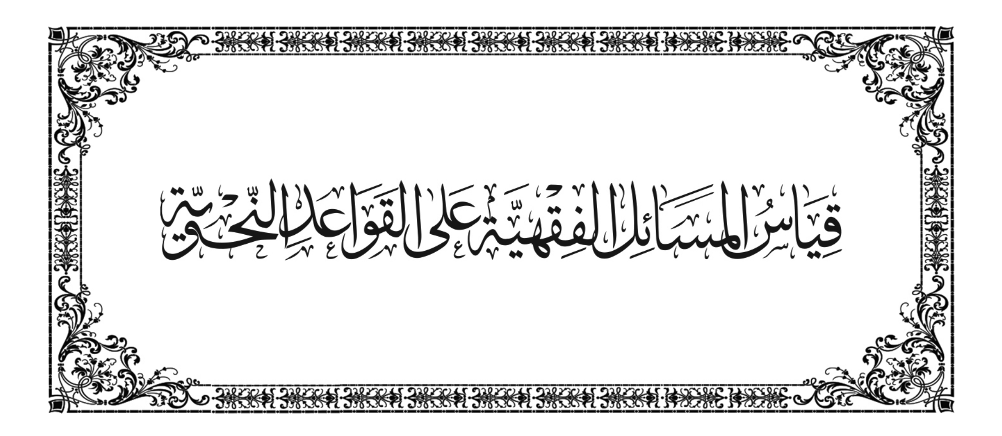
قد يُحدِّد دور الكلمة في المعنى، وهذا يجعله يفرض معنى واحداً للَّفظ، ثم يشكل عليه الأمر في الاستشهادات الصَّحيحة المُخالفة، فيبحث عن تخريجات، وأحياناً يعجز عن الإتيان ببديل، وقد قاده ذلك إلى منع النِّسبة إلى أحد عشر منعاً باتّاً[1].

- يحتفي الحريري بأشعار المُحْدَثين ويورد الصَّالح منها للاستئناس، ويقصد بذلك -في رأيي- تنمية الذوق الأدبي للقُراء، وتقديم أنموذجٍ حسنٍ من جيِّد النَّظم، وسلامة اللُّغة في آنٍ معاً.
- ويستطرد الحريري كثيراً إلى ذكر أخبار وأشعار، حتى في أثناء الصِّلة الضعيفة بموضوعه، ومَرَدّ ذلك إلى براعة التأليف لديه، فيخرج بالقارئ من جُمود اللُّغة إلى جَمال الأدب.
- يُركِّز الحريري على المعنى اللُّغوي للألفاظ، وهو تركيز ينبني عليه تكوين الذوق اللُّغوي، الذي هو أساس الإجادة الأدبيَّة عنده، وهذا ظاهر في أمثلة كثيرة.
- وفي الكتاب بعض استدراكات، وضُعف قليل في الرِّواية، ولعلّ ما قاد الحريريَّ إليه أنَّ موضوع الكتاب يُناقش الاستعمال الشائع، وما جاء فيه من روايات وأخبار فإنَّما جاءت تبعاً لا قصداً.

وبعد. . .

فقد قضيتُ مع الكتاب وصاحبه وقتاً جميلاً، وقد جمعت منه فوائد جَمَّة، لو كتبتها كُلّها هُنا لكان البحث أضعاف حَجْمه، ولكن في الإشارة الدَّالة كِفاية، وفيما أوردته دلالة وافية للقارئ ليعرف معالم عامَّة عن كيفيَّة تكوين الذوق الأدبي لَدَى الحريري بالاعتبار والتتبُّع لا بالتصريح والإخبار.

(1) الدرّة، ص128.



د. صالح محمد الشريف
جامعة طرابلس - ليبيا

المُقدِّمة:

الحمد للَّه ربِّ العالمين والصَّلاة والسَّلام على رسوله الكريم وعلى آله وصَحْبه ومن انتهج نهجه واتَّبع خُطاه إلى يوم الدِّين.

فبعد:

من بين المواضيع المُهمَّة التي ينبغي الإشارة إليها وإلقاء الضَّوء عليها أهمِّيَّة وضرورة تعلُّم اللُّغة العربيَّة، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنَّ تعلُّم العربيَّة واجب، قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فعلى كُلّ مسلم أن يتعلَّم من لِسان العَرَب ما بلغه جُهده»[1]، ونقل الشيخ محمّد رشيد حكم الوجوب عن بعض الفُقهاء فقال: «صرَّح بعض العُلماء بأنَّ مَعْرفة هذه اللُّغة فرض علىٰ كُلِّ مسلم وإنْ مقلِّداً»[2].

ومن العُلماء من ذكر النَّحو بالخُصوص، قال السَّخاوي في حكم تعلُّم النحو: «وظاهره الوجوب»[3]، وبه صَرَّح العزّ بن عبد السَّلام؛ حيث قال:

(1) **تفسير الإمام الشافعي**، 2/ 1018.
(2) **الخلافة**، للقلموني، 1/ 99.
(3) **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، للعراقي لشمس الدِّين السخاوي، 3/ 160.

الاشتغال بالنَّحو الذي يفهم به كلام اللَّه ورسوله واجب؛ لأنَّ حِفظ الشَّريعة واجب لا يتأتَّى إلَّا بذلك فيكون من مُقدِّمة الواجب[1].

والقياس من الأدلَّة القويَّة التي اعتمد عليها العُلماء في تقعيد كثير من القضايا الفِقهيَّة واللُّغويَّة، والمُتعارف عليه بين العُلماء أنْ يكون القياس داخل العِلْم الواحد، فلا تُقاس قواعد عِلْم علىٰ عِلْم آخر[2]؛ لأنَّه حَمل فرع علىٰ أصل بعلَّة، وإجراء حُكم الأصل على الفرع[3].

وقد ظهر بعض النُّحاة المشهود لهم بالفطنة والذكاء بقياس فيه شيء من الطَّرافة والغرابة وغير معهود بين العلماء ويُعدّ من الْمُلح، فقاسوا المسائل الفِقهيَّة علىٰ القواعد النحويَّة، واستأنسوا من خِلالها في إصدار بعض الأحكام التي وجدت عند آخرين القَبول والاستحسان، ولاقى أصحابها الثناء والشُّكر ممَّن كان حاضراً لتلك القِياسات أو سمع بها[4].

التمهيد:

القِياس في اللُّغة «قاس الشيء يقيسه قيساً وقياساً، واقتاسه، وقيَّسه إذا قدَّره علىٰ مثاله»[5]، و«قَاسَه بغَيرِه وَعَلِيهِ؛ أَي: على غَيرِه يَقِيسُه قَيْساً وقِيَاساً، الأَخير بالكَسْر، واقْتاسَه، وَكَذَا قَيَّسَه إِذا قَدَّرُه علَى مِثَالِه، ويَقُوسُه قَوْساً وقِيَاساً لُغَةٌ فِي يَقِيسه، . . . فانْقَاسَ»[6].

أمَّا في الاصطلاح فقد عُرِّف تعريفات عديدة، منها: «الجَمْع بين أوَّل وثان يقتضيه، في صِحَّة الأوَّل صِحَّة الثاني وفي فساد الأوَّل فساد الثَّاني»[7]،

(1) **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، للعراقي لشمس الدِّين السخاوي، 3/ 160.
(2) انظر: **الموافقات**، للشاطبي، 1/ 118.
(3) انظر: **لمع الأدلة في أصول النحو**، للأنباري، ص42.
(4) انظر: **الموافقات**، للشاطبي، 1/ 118؛ **وعنوان الإفادة لإخوان الاستفادة للراعي**، ص125.
(5) **لسان العرب**، لابن منظور، 5/ 3793.
(6) **تاج العروس**، لمرتضى الزبيدي، 16/ 416.
(7) **الحدود في النحو**، للرمّاني، ص38.

و«حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه»[1]، و«حمل فرع علىٰ أصل بعِلَّة، وإجراء حُكم الأصل علىٰ الفرع»[2].

والقياس -كما أسلفنا - من الأُصول المُهمّة التي اعتمد عليها الفقهاء واللُّغويون في إثبات أو رفض بعض الأحكام الفقهية أو النَّحوية[3]، ويكون بـ«الجمع بين مشتبِهَيْنِ لاستخراجِ الحُكمِ الذي يَشهدُ به كُلُّ واحدٍ منهما، ولا يخلو كلٌّ واحدٍ منهما من أنْ يشهدَ بمثلِ ما شَهِدَ به الآخرُ أو نظيره»[4].

و«للقياس أربعة أركان: أصل وهو المقيس عليه، وفرع وهو المقيس، وحكم، وعِلَّة جامعة»[5]، ويُمكن توضيح ذلك علىٰ النحو الآتي:

1 - المَقيس عليه، وهو النُّصوص اللُّغويَّة المنقولة عن العَرَب الذين يحتجّ بكلامهم، سواء كان النقل سَماعاً أم رواية، مُشافهة أم تدويناً.

2 - المقيس، وهو المحمول على كلام العرب تركيباً أو حكماً.

3 - الحُكم، وهو إلحاق المقيس بالمقيس عليه؛ وذلك بإعطائه حُكمه.

4 - العِلَّة الجامعة، وهي الصِّلة بين طرفي القياس: المقيس عليه والمقيس[6].

ويفصِّل الأنباري ذلك بقوله: «وذلك مثل أنْ تركب قياساً في الدلالة على رفع ما لم يسمّ فاعله فتقول: اسم أسند الفعل إليه مقدَّماً عليه فوجب أنْ يكون مرفوعاً قياساً على الأصل، فالأصل هو الفاعل، والفرع هو ما لم يسمّ فاعله، والحُكم هو الرفع، والعِلَّة الجامعة هي الإسناد، والأصل في الرفع أنْ يكون للأصل الذي هو الفاعل، وإنَّما أُجري على الفرع الذي هو ما لم يسم فاعله بالعلَّة الجامعة التي هي الإسناد»[7].

(1) **الإغراب في جدل الإعراب**، للأنباريّ، ص45. وانظر: **الاقتراح**، للسيوطيّ، ص59.
(2) **لمع الأدلة في أصول النحو**، للأنباري، ص42.
(3) انظر: **الاقتراح في أصول النحو**، للسيوطيّ، ص59.
(4) **الواضح في أصول الفقه**، للظفري، 1/ 433.
(5) **الاقتراح في أصول النحو**، للسيوطي، ص81.
(6) انظر: **القياس في النحو العربي**، لسعيد جاسم، ص20 وما بعدها.
(7) **الاقتراح في أصول النحو**، للسيوطي، ص81.

وللقياس أحكام لا بدّ أنْ تتوفَّر فيه ليصحّ، دون أن نتكلَّف استنتاجاً ونتمحَّل استنباطاً، ليسلم من الشُّبهة والاعتراض، وألَّا نغلو فيه ونبعد، فتتحوَّل مسائله إلى ضَرْب من اللَّهو والعَبَث مِمَّا لا طائل وراءه[1].

وفي هذا البحث سأُحاول تسليط الضَّوء على قياس غير معهود بين العُلماء، وهو قياس قواعد عِلْم على عِلْم آخر.

قال الشاطبي: «حمل بعض العُلوم علىٰ بعض في بعض قواعده؛ حتَّى تحصل الفتيا في أحدهما بقاعدة الآخر، من غير أنْ تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي»[2].

وهذا النوع من القِياس مَعْدُودٌ «في مُلَحِ العِلْمِ لا في صُلْبِهِ مَا لَمْ يَكُنْ قَطْعِيّاً وَلَا رَاجِعاً إِلَى أَصْلٍ قَطْعِيٍّ بَلْ إِلَى ظَنِّيٍّ، أَوْ كَانَ رَاجِعاً إِلَى قَطْعِيٍّ إِلَّا أَنَّهُ تَخَلَّفَ عَنْهُ خَاصَّةٌ مِنْ تِلْكَ الْخَوَاصِّ، أَوْ أَكْثَرُ مِنْ خَاصَّةٍ وَاحِدَةٍ»[3].

وجاء عن الفرَّاء أنَّه قال: «من بَرَع في عِلْم واحد سهل عليه كلّ عِلْم»[4]. ويُروى عن الإمام الجرميّ أنَّه كان يقول: أخذت ثلاثين سنة أفتي الناس من كتاب سيبويه[5].

المبحث الأول
القياس المعهود

المطلب الأوَّل: القِياس النَّحوي النحوي

قياس جواز حذف الموصول الاسمي في النثر وبقاء صِلته إذ علم على جواز حذف «أنْ» المصدرية الناصبة للمُضارع والاكتفاء بِصِلتها.

(1) انظر: **القياس في النحو العربي**، لسعيد جاسم، ص21.
(2) **الموافقات**، للشاطبي، 1/ 118.
(3) **الموافقات**، للشاطبي، 1/ 118.
(4) السابق.
(5) انظر: **البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة**، للفيروزآبادي، ص155.

اختلف النُّحاة في جواز حَذْف الموصول الاسمي في النثر وبقاء صِلَته إذ علم، فذهب الكوفيون والأخفش وتَبِعهم في ذلك البغداديون وابن مالك إلىٰ جواز الحَذْف في الشِّعر والنَّثر، واشترطوا في حذفه أنْ يكون معطوفًا علىٰ موصول آخر[1]، وذهب البصريون إلى أنَّه لا يجوز حذف الموصول الاسمي إلَّا إنْ جاء شيء منه في الشِّعر[2].

واستدلّ المُجوّزون بالسَّماع والقِياس، والذي يهمنا هُنا القِياس؛ فالقِياس علىٰ «أنْ» المصدرية الناصبة للمُضارع؛ لأنَّ حذفها مُكتفًى بِصِلتها جائز بالإجماع[3]، نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾[4]؛ أي: أنْ يُريكم، فحذفت «أنْ» وبقيت صِلَتها «يريكم البرق»[5]، وقولهم: «تسمع بالمُعيدي خير من أنْ تراه»[6]؛ أي: أنْ تَسْمع، فَحُذفت «أنْ» وبَقِيت صِلَتها «تسمع بالمعيدي»[7].

وقاس المُجوِّزون الاسم الموصول على هذا فجوَّزوا حذفه مع بقاء صِلته، وجعلوا منه قوله تعالى: ﴿وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾[8]؛ أي: والذي أنزل إليكم دون تأويل، أمَّا البصريون المانعون فذهبوا إلى أنَّ الآية ظاهرة التأويل[9].

ويُعدّ هذا القِياس من القِياسات التي لم يقع عليها الإجماع؛ لأنَّ هُناك فريقاً -كما مَضَى- يرى أنَّ الآية ظاهرة التأويل مع توفُّر أركان القِياس الأربعة كاملة، والتي سبق ذكرها، وهي: الأصل، والفرع، والعِلّة، والحُكم.

(1) انظر: **الإنصاف**، للأنباري، 2/ 593؛ **وارتشاف الضرب**، لأبي حيّان، 1/ 554؛ **ومغني اللبيب**، لابن هشام، 1/ 815.

(2) انظر: **الإنصاف**، للأنباري، 2/ 593؛ **وارتشاف الضرب**، لأبي حيّان، 1/ 554.

(3) انظر: **شرح التسهيل**، لابن مالك، 1/ 229؛ **ومغني اللبيب**، لابن هشام، 2/ 317.

(4) سورة الروم، من الآية: 24.

(5) انظر: **همع الهوامع**، للسيوطي، 1/ 306.

(6) **مجمع الأمثال**، للميداني، 1/ 129.

(7) انظر: **همع الهوامع**، للسيوطي، 1/ 306.

(8) سورة العنكبوت، من الآية: 46.

(9) انظر: **الإنصاف**، للأنباري، 2/ 593؛ **وارتشاف الضرب**، لأبي حيّان، 1/ 554.

فالأصل وهو المَقيس عليه (جواز حَذْف الموصول الحَرْفي في النثر والاكتفاء بِصِلته).

والفرع وهو المَقيس (جواز حَذْف الموصول الاسمي في النَّثر والاكتفاء بِصِلته).

والعِلَّة وهي الموصوليَّة في الاثنين.

والحُكم وهو إعطاء حُكم الأصل للفرع عند الاشتراك في العِلَّة، وهو جواز الحَذْف في الاثنين والاكتفاء بالصِّلة.

والظاهر أنَّ ما ذهب إليه المُجوِّزون هو الرَّاجح؛ وذلك لما يؤيِّده من السَّماع والقِياس، فالقِياس علىٰ ما تقدَّم، والسَّماع نحو قوله تعالى السابق: ﴿وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ﴾[1]؛ أي: والذي أنزل إليكم[2]، وقول عبد الله بن رواحة:

فَوَاللهِ مَا نِلْتُمْ وَمَا نِيلَ مِنْكُمُ ... بِمُعْتَدِلٍ وفْقٍ وَلَا مُتَقَارِبِ[3]

أراد: ما الذي نلتم وما نيل منكم[4].

وقول حسَّان بن ثابت:

أَمَنْ يَهْجُو رَسُولَ اللَّهِ مِنْكُمْ ... وَيَمْدَحُهُ وَيَنْصُرُهُ سَوَاءُ[5]

أراد: من يهجوه ومن يمدحه[6].

(1) سورة العنكبوت، من الآية: 46.

(2) انظر: **همع الهوامع**، للسيوطي، 1/ 306.

(3) البيت من الطويل، وهو له في **شرح التسهيل**، لابن مالك، 1/ 229؛ **والمعجم المفصّل في شواهد العربية**، لإميل يعقوب، 1/ 404.

(4) انظر: **مغني اللبيب**، لابن هشام، 1/ 836.

(5) البيت من الوافر، وهو له في ديوانه، ص20؛ **والمعجم المفصّل في شواهد العربية**، لإميل يعقوب، 1/ 56.

(6) انظر: **النحو الوافي**، لعباس حسن، 1/ 393.

المطلب الثاني: القِياس الفِقهي الفِقهي

قياس حدّ شُرب الخَمْر علىٰ حدِّ القَذْف.

في كثير من الأحيان توجد مسائل فِقهيَّة لم يرد لها ذكر في القرآن أو السُّنَّة، وعلى سبيل المِثال لا الحَصْر لم يرد في حدِّ شَارب الخَمْر شيء، وقد اختلف الصَّحابة في هذا الموضوع اختلافات كثيرة، فقد «قِيلَ: لَا حَدَّ عَلَيْهِ، وَقِيلَ: أَرْبَعُونَ، وَقِيلَ: ثَمَانُون»[1]. وقد حَدَث في عهد أحد الخُلفاء -قيل: عثمان بن عفّان، وقيل: عمر بن الخطّاب رضي الله عنهما[2]- أنْ جيء بِشَارب خَمْر وأرادوا تطبيق الحدّ عليه، فاختلفوا في ذلك ولم يجدوا نصّاً، فاستشار الخليفة الصَّحابة وكان من بينهم علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، فقال: نقيسه علىٰ حدّ القذف، باعتبار أنَّ شَارب الخَمْر إذا شَرِب هَذَى، وإذا هَذَى افْتَرى، وإذا افْتَرى طُبّق عليه حدَّ القَذْف؛ لأنَّ القَذْف افتراء، وحدّ القَذْف هو الجَلْد ثمانين جَلْدة[3].

ويُعدّ هذا القِياس من القياسات التي وقع عليها الإجماع لتوفُّر أركان القياس الأربعة كاملة[4]، والتي سَبَق ذكرها، وهي: الأصل، والفرع، والعِلَّة، والحُكم.

فالأصل وهو المقيس عليه (المسألة التي ورد فيها حُكم من القرآن أو السُّنة أو هما معاً)، وهي حدّ القذف، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾[5].

والفرع وهو المقيس (المسألة الجديدة التي لم يرد فيها نصّ)، وهي حدّ شُرب الخَمْر؛ حيث لم يثبت له نصّ لا في الكتاب ولا في السُّنة.

---

(1) **البحر المحيط في أصول الفقه**، للزركشي، 6/ 518.
(2) انظر: **كشف الأسرار**، للحنفي، 3/ 264؛ **والاعتصام**، للشاطبي، 2/ 615.
(3) انظر: **الاعتصام**، للشاطبي، 2/ 615.
(4) انظر: **الإبهاج في شرح المنهاج**، للبيضاوي، 3/ 30؛ **والاعتصام**، للشاطبي، 2/ 615.
(5) سورة النور، من الآية: 4.

والعِلَّة وهي الافتراء في الاثنين؛ أي: أنَّ الذي يقذف المُحصنات بغير حقٍّ فهو يفتري عليهنَّ، ومن يَشْرب الخَمْر يؤدي به -أيضاً- إلى الافتراء.

والحُكم وهو إعطاء حُكم الأصل للفرع عند الاشتراك في العِلَّة، وهو ثمانون جَلْدة، قال تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾[1].

المبحث الثَّاني
القِياس غير المَعْهود

المَطْلب الأوَّل: قِياس قَطْع الصَّلاة في جَماعة علىٰ قَطْع النُّعوت

أورد محمَّد بن إسماعيل الراعي[2] في شرحه للآجرومية استطراداً غريباً عند حديثه في موضوع النَّعت، وبالتحديد في قطع النُّعوت، فجاء بقِياس غير مألوف، مَفَاده هل تَصحّ صَلَاة من صلُّوا في جماعة ثمَّ تفرَّقوا فصلَّى كُلّ واحد منهم جُزءاً من الصَّلَاة مُنفرداً ثم عادوا للجماعة من جديد؟

قال: كنت قاعداً بِمَسْجد قيسارية غرناطة انتظر الشيخ علي بن سمعت[3] فدخل سائل يسأل عن مسألة فِقهيَّة مَفَادها: «أنَّ إماماً صلّى بجماعة جُزءاً من صَلَاة، ثُمَّ غلب عليه الحَدَث فخرج ولم يستخلف لهم، فقام كُلّ واحد من الجَمَاعة صلَّى وحده مُنفرداً جُزءاً من الصَّلَاة، ثُمَّ بعد ذلك استخلفوا من أتَمَّ بهم الصَّلاة، فهل تصحّ تلك الصَّلاة أم لا؟»[4].

فلم يكن عند الحاضرين في المَسْجد وقتها جواب، فقاس الراعي وهو

---

(1) سورة النور، من الآية: 4.

(2) هو شمس الدِّين أبو عبد اللَّه محمّد بن إسماعيل الغرناطيّ المغربيّ القاهريّ المالكيّ، الفقيه النحويّ، ولد بغرناطة سنة 782هـ تقريباً، وتوفِّي بالقاهرة سنة 853هـ. انظر: **بغية الوعاة**، للسيوطي، 1/ 233؛ **والأعلام**، للزركلي، 7/ 47.

(3) هو أبو الحسن عليّ بن محمّد بن سمعت الأندلسيّ الغرناطيّ، الفقيه النحويّ. انظر: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، للتنبكتي، ص333، ورسمت فيه «سمعت» بالتاء المربوطة هكذا: «سمعة».

(4) **عنوان الإفادة لإخوان الاستفادة**، للراعي، ص126.

أصغرهم سنًّا آنذاك هذه المسألة الفِقهيَّة على مسألة نحويَّة، فقال: صَلَاة هؤلاء باطلة؛ لأنّ الإتباع بعد القَطْع مُمْتنع عند النُّحاة. فاستحسن الجَواب من كان حاضراً[1].

وتوضيح هذه المسألة في باب النعت إذا كثرت النعوت فللمُتكلِّم إتباعها أو قطعها إلى الرفع أو النَّصب، نحو قولك: بسمِ اللَّهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ، يجوز لك في «الرحمن» و«الرحيم» الجرّ على الإتباع، والرفع على إضمار المُبتدأ وتقديره: «هو»؛ أي: هو الرحمنُ الرحيمُ، والنَّصب على إضمار الفعل وتقديره: أعني؛ أي: أعني الرحمنَ الرحيمَ.

ويجوز رفع الأوّل ونَصْب الثَّاني، فرفع الأوَّل على إضمار المُبتدأ ونصب الثَّاني على إضمار الفعل؛ أي: هو الرحمنُ أعني الرحيمَ، والعكس، وهو نصب الأوّل ورفع الثاني؛ فنصب الأوّل على إضمار الفعل ورفع الثَّاني علىٰ إضمار المُبتدأ؛ أي: أعني الرحمنَ هو الرحيمُ.

ويجوز جرّ الأوَّل ونصب الثَّاني أو رفعه، فنصب الثَّاني على إضمار الفعل؛ أي: الرحمنِ أعني الرحيمَ، ورفع الثَّاني علىٰ إضمار المُبتدأ؛ أي: الرحمنِ هو الرحيمُ[2].

ولا يجوز جرّ الثَّاني مع رفع الأوَّل أو نَصْبه مُطلقاً؛ لأَنَّه يؤدِّي إلى الإتباع بعد القطع[3]، وهو الذي قيست عليه الصَّلاة السابقة.

ويُعدّ هذا القِياس من القِياساتِ الغريبةِ مع توفُّر أركان القِياس الأربعة كاملة، وقد سَبَق ذكرها، وهي: الأصل، والفرع، والعلَّة، والحُكم.

فالأصل وهو المَقيس عليه (عدم الإتباع بعد القَطْع في حالة تَعدُّد النُّعوت).

---

(1) السابق.

(2) انظر: **النحو الوافي**، لعبّاس حسن، 3/ 489.

(3) انظر: **النحو الوافي**، لعبّاس حسن، 3/ 489.

والفرع وهو المَقيس (عَدَم إتباع الصَّلاة في جَماعة بعد القَطْع).

والعِلَّة وهي عدم الإتباع بعد القَطْع.

والحُكم وهو إعطاء حُكم الأصل للفرع عند الاشتراك في العِلَّة، وهو عدم العَوْدة للصَّلاة في جماعة بعد انفراط العَقْد وصَلَاة كُلّ واحد منهم مُنفرداً.

واختلف في وَجْه المَنْع من الإتباع بعد القَطْع، فذكر بعض النُّحاة أنَّ المانع من ذلك ما صرّح به معن بن أوس المزني في قوله:

إِذَا انْصَرَفَتْ نَفْسِي عَنِ الشَّيْءِ لَمْ تَكَدْ
إِلَيهِ بِوَجْهٍ آخِرَ الدَّهْرِ تُقْبِلُ[1]

وقول حسّان بن ثابت:

إِذَا انْصَرَفَتْ نَفْسِي عَنِ الشَّيءِ مَرَّةً
فَلَسْتُ إِلَيهِ آخِرَ الدَّهْرِ مُقْبِلَا[2]

فكان من طِباع العرب وعُلوّ هِمَّتها أَنَّها إذا انصرفت عن الشيء لم تعُد إليه؛ فجعلوا لذلك ألفاظهم جاريةً على حدّ معانيهم[3].

وقال بعضهم الآخر: أنّ المانع من ذلك ما يلزم عليه من تسفُّل بعد تصعُّد، وقُصور بعد كمال[4].

والمانع على آخر[5] هذين الرأيين مانع مَعْنوي، بعيدٌ عن القواعد والقوانين.

---

(1) البيت من الطويل، وهو له في **الأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني، 12/ 49؛ **وحماسة أبي تَمّام بشرح أبي القاسم الفارسيّ**، 3/ 10.
(2) البيت من الطويل، وهو له في ديوانه، ص206.
(3) انظر: حاشية ابن حمدون، 1/ 10.
(4) انظر: **عنوان الإفادة لإخوان الاستفادة**، للراعي، ص126.
(5) أمَّا كون المانع هو ما يلزم عليه من تسفُّل بعد تصعُّد فهو قاعدة أو قانون صرفي بلا أدنى شك.

المَطْلب الثَّاني: قياس سُجود السَّهو علىٰ التصغير

يَحْظى النُّحاة في كثير من الأحايين بمُجالسة الأُمراء والحُكَّام[1]، بل بعضهم يصل إلى أنْ يتصدَّر المَجْلس ويَلْقى فيه كُلّ التقدير والرِّعاية[2]، وفي بعض الجلسات تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن، وذلك مثل ما حَصَل مع سِيبويه في مجلس يحيى بن خالد البرمكي وزير هارون الرشيد، ومِمَّا يُصوِّر هذا المشهد ما تمثَّل به سيبويه قرب احتضاره؛ حيث قال:

يُـؤَمِّــلُ دُنْـيَـا لِـتَـبْـقَـى لَـهُ ... فَـوَافَـى الْـمَـنِـيَـةَ دُونَ الأَمَـلْ

حَـثِـيـثـاً يُـرَوِّي أُصُـولَ الْـفَـسِـيـلِ ... فَعَاشَ الْفَسِيلُ وَمَاتَ الرَّجُلْ[3]

قال سعدون: «قُلت للكسائي: الفرّاء أعلم أم الأحمر؟ فقال: الأحمر أكثر حِفظاً، والفرّاء أحسن عقلاً وأنفذ فكراً وأعلم بما يخرج من رأسه»[4].

وفي أحد المجالس كان للفرّاء حُضور فقال: «من بَرَع في عِلْم واحد سَهُل عليه كُلّ علم»[5]، وكان حاضراً في المَجْلس الذي قال فيه الفرَّاء هذا القول محمَّد بن الحسن القاضي، وهو ابن خالة الفرَّاء: «أنت قد برعت في عِلْمك، فَخُذ مسألة أسألك عنها من غير عِلْمك: ما تقول فيمن سَهَا في صَلَاته، ثمّ سجد لِسَهْوه فَسَها في سُجوده أيضاً؟»[6].

قال الفرَّاء: لا شيء عليه. فقال محمّد بن الحَسَن: وكيف لا شيء عليه؟ فقال الفرَّاء: لأنَّ التصغير عند النُّحاة لا يُصغَّر، فكذلك السَّهو في سُجود

---

(1) انظر: **نشأة النحو**، للطنطاوي، ص54.

(2) المصدر السابق، ص49، 52.

(3) انظر: **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، للأنباريّ، ص64؛ **ونشأة النحو**، للطنطاوي، ص53. والبيتان من المُتقارب وهُما بلا نسبة في **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، للأنباريّ، ص64؛ **ونشأة النحو**، للطنطاوي، ص53.

(4) **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، للأنباريّ، ص93.

(5) **الموافقات**، للشاطبي، 1/ 118.

(6) السابق.

السَّهو لا يسجد له؛ لأنَّه بمنزلة تصغير التصغير؛ فالسُّجود للسَّهو هو جَبْر للصَّلاة، والجَبْر لا يجبر، كما أنَّ التصغير لا يُصغَّر. فقال القاضي وهو مُعجب بذلك: ما حسبت أنَّ النِّساء يلدن مِثلك[1].

ويُعدّ هذا القياس -أيضاً- من القياسات الغريبة مع توفُّر أركان القِياس الأربعة كاملة، وهي: الأصل، والفرع، والعِلَّة، والحُكم.

فالأصل وهو المَقيس عليه (عدم جواز تصغير التصغير).

والفرع وهو المَقيس (عدم جَواز لسُجود السَّهو للسَّهو في سُجود السَّهو).

والعِلَّة وهي التأدية إلىٰ ما لا نِهاية في الاثنين.

والحُكم وهو إعطاء حُكم الأصل للفرع عند الاشتراك في العِلَّة، وهو لا وجود لسُجود سَهو للسَّهو في سُجود السَّهو.

قال الروياني: «ولعلَّ حُجَّته أنَّ الجبران لا يقضي الجبران»[2]، وقال بعض الفُقهاء: حُجَّة المَنْع هُنا لأنَّه لا يَأْمَنُ من وقوع مِثله في السُّجود الجديد فيؤدِّي إلى ما لا نِهاية له[3].

قال الشاطبي: «فأنت تَرَى ما في الجَمْع بين التصغير والسَّهو في الصَّلاة من الضعف؛ إذ لا يجمعهما في المَعْنى أصل حقيقيّ فيعتبر أحدهما بالآخر، فلو جمعهما أصل واحد؛ لم يكن من هذا الباب»[4].

وقد نَظَم ابن عاصم الغرناطي[5] هذه الحِكاية في ضِمن نَظْمه لكتاب الموافقات للشاطبي المُسمَّى بـ«**نيل المنى في نظم الموافقات**» فقال:

(1) السابق.
(2) **بحر المذهب**، للروياني، 2/ 167.
(3) انظر: **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، للإمام البغوي، 2/ 194؛ **وبحر المذهب**، للروياني، 2/ 167.
(4) **الموافقات**، للشاطبي، 1/ 118.
(5) هو محمّد بن محمّد بن محمّد أبو بكر ابن عاصم القيسيّ الغرناطيّ، قاضٍ من كبار فقهاء المالكية بالأندلس، ولد بغرناطة سنة 760هـ، وتوفِّي بها سنة 829هـ. انظر: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، للتنبكتي، ص491 وما بعدها؛ **والأعلام**، للزركلي، 7/ 45.

وَمِـنْـهُ بِـالأَخْـذِ بِـأَصْـلِ عِـلْـم	فِـي غَـيْـرِهِ تـوصُّـلاً لِـلْـحُـكْـمِ
مِنْ غَيرِ أَنْ يَجْتَمِعَا فِي أَصْلِ	وَلَا يَـمُـتَّ بِـمـاتٍ عَـقْـلِـي
وَإِنَّ مِـنْ مُـسْـتَـطْـرَفِ الأَنْـبَـاءِ	فِـي ذَاكَ مَـا يُـرْوَى عَـن الـفَـرَّاءِ
كَـانَ يَـقُـول إنَّ كُـلَّ مَـنْ بَـرَعْ	في عِـلْـمِهِ في غيْرِهِ بِـهِ انْـتَـفَـعْ
قِيلَ: فَقَدْ أحْكَمْتَ عِلْمَ النَّحْوِ	فَمَا تَرَى فِيمَنْ سَهَا فِي السَّهْوِ
قَـالَ: أرَى ذَاكَ لَـهُ يُـغْـتَـفَـرُ	فَإِنَّ ذَا التَّصْغيرِ لَا يُصَغَّرُ[1]

الخاتمة:

وفي خِتام هذا العمل يُمكن أن أُلَخّص أهمّ نتائجه في الآتي:

1 - القياس من الأُصول المُهمّة التي اعتمد عليها الفقهاء والنُّحاة في استنباط الأحكام وتقعيد القواعد، وهو ثاني الأُصول في المرتبة بعد السَّماع.

2 - يُعد هذا النوع من القياس من مُلح العلم ونوادره، فهو لا يثبت حُكماً لم يكن موجوداً، ولكن يُستأنس به في تقوية أو ترجيح بعض الأحكام التي تحتاج إلىٰ تقوية أو ترجيح، وهو معروف لدى الكثير.

3 - من الواجب الاهتمام بهذا النَّوع من القِياسات، ومُحاولة تطويرها وتوسيع دائرتها؛ وذلك لما فيها من الجمع بين الجدِّيَّة والطَّرافة.

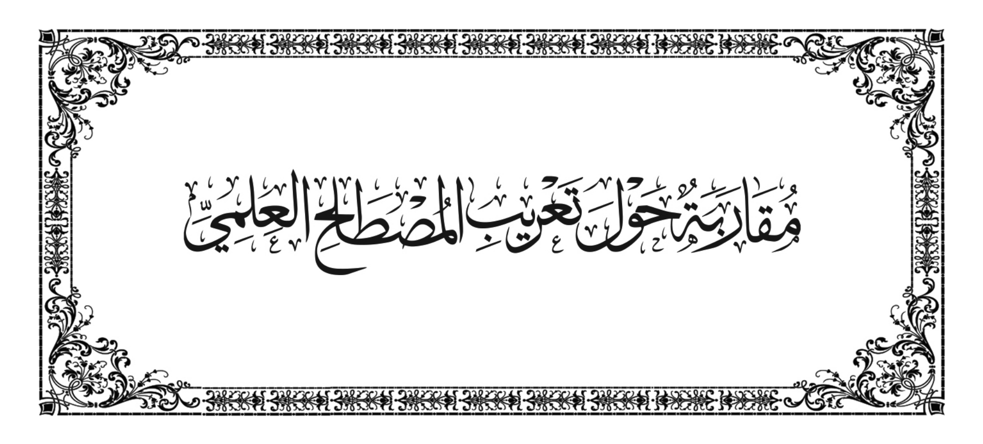
4 - «ليس العالم هو الغزير الحِفظ أو التصنيف، ولكن العالم هو الذي يَعْلم ما يخرج من رأسه، فيعرف دليله وعلَّته ولوازمه والاعتراضات عليه والجواب عنها».

5 - التأكيد علىٰ دعوة الفُقهاء والمُفسِّرين إلىٰ تعلُّم العربيَّة، فهي من أهمّ عدَّة الفقيه والمُفسِّر لفهم النُّصوص واستنباط الأحكام.

6 - في هذا النوع من القياسات دلالة واضحة علىٰ نباهة وفِطْنة من استطاع استعماله من العُلماء في تقوية أو تأكيد رأي ذهب إليه.

---

(1) أبيات من مُزدوج الرجز، وهي في **نيل المنى في نظم الموافقات له**، ص13 ظ.



مُقارَبَةٌ حَولَ تَعرِيبِ المُصطَلحِ العِلمِيِّ

أ.د. محمد أحمد عثمان طاهر
جامعة مصراتة - ليبيا

الكَلِمات المَفَاتيح: تعريب، المُعرَّب، ترجمة، مُصطلح، مُصطلحات، دخيل، تعديل، يستبدل، مُستبدل، انتظار، لُغة، ازدواج، لَفْظية، تأكيد، مُقابل، مُناسب، إلمام، الموضوع، عمليَّة. دواعي، يُمكن، يقبل، نعم، لا.

1 - مُقدِّمة

اللُّغة العربيَّة ذات المَخَارج الصَّوتيَّة الظاهرة، والثراء المعجمي، والتنوُّع الصِّرفي، والقواعد المُستقرَّة، والقِياس المُطرد، والتنوُّع الدلالي، وفوق ذلك، اللُّغة التي وسعت كلام اللَّه، وهي اللِّسان لأفضل الخلق.

وَصَفها اللَّه في مُحْكم كتابه باللِّسان العربي المُبين. قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۞ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ۞ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ۞ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾[1].

وعليه، فإنَّها جديرة بأنْ تكون لُغة المُسلم الأُولى، وأنْ يلتزم تعلُّمها الجميع، ويبذلوا قُصارى جُهدهم في أنْ يكون لها المَقَام الأسْمَى في مناحي الحياة العامَّة والخاصَّة.

إلى جانب إيلاء هذا الأمر الأهمِّيَّة القُصوى، فإنَّها على الصَّعيد نفسه

(1) سورة الشعراء، الآيات: 192-195.

حَريّة بأن تكون لُغة الفِكر والثقافة، وأنْ تتفاعل مع غيرها من لُغات العالم إعارة واستعارة، وهي على ذلك قادرة، ولن يتطرَّق إليها من الهَوان ما تطرَّق لأهلها المُتوانين عن سُلوك سُبل التقدُّم. اللَّه -جلّ في عُلاه- خَصَّها بأنْ تكون لِسان القُرآن المُبين، واللِّسان في تلازم أبدي باقٍ ما بقي الإنسان.

فيما مَضَى كانت الشَّكوى من الشّح في المعلومة والخَبر، واليوم نُعاين الكم الوفير من المعلومات التي تنهال من كُلّ حَدْب وصَوْب، وهو ما يدعو إلى التأمُّل والتفكير في أنجع الحُلول التي تُعين على مواجهة شَتَّى التحدِّيات العاجل منها والمؤجل. وفي هذا الصَّدد، تَجْدُر الإشارة إلى أنَّ من بين أخطر ما يواجه أُمتنا في هذا العَصْر على مُستوى المَعْرفة، هو: ظاهرة تدفُّق الأفكار والنظريَّات من الغَرْب مَصْحوبة بأعداد هائلة من مُصْطلحات مأخوذة من واقع ثقافة الغَرْب وظُروفه الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة، إلى مُجتمع في مُعظمه لا يعي شيئاً كثيراً من مَضَامين تلك الأفكار والعُلوم، وماهية غالب مُصطلحاتها، والتي غالباً ما يتمّ إيصالها ونقلها عن طريق (وسطاء الثقافة الغربية) الذين -وربَّما نتيجة عَدَم رويّة أو قِلة وعي- يقومون بتعريب ما وصلت إليه أيديهم من مُصطلحات من اللُّغات الأجنبيَّة، إلى اللِّسان العربي، دون إدراك للدَّلالات اللُّغويَّة لهذه المُصطلحات، ولا للتطوُّرات الاجتماعيَّة التاريخيَّة لهذا الشَّعب أو ذاك من الشُّعوب الأجنبيَّة.

أَضِفْ إلى ذلك، سُوء الترجمة والتعريب، الأمر الذي يُضاعف من حَجْم المُعاناة، وهكذا فإنَّ مُشكلة تعريب المُصطلح العِلْمي مُشكلة في مُنتهى الخُطُورة، لِعَلاقتها بالوعي والثقافة، ونحن نَعْلم أنَّه لا يُمكن فَهْم المُستجد من العُلوم إلَّا عن طريق مُصطلحاتها، «فَمَفاتيح العُلوم، مُصطلحاتها، ومُصطلحات العُلوم ثِمارها القُصوى»[1].

إنَّ مواكبة التطوُّر العِلْمي العالمي، وفَهم مُعطيات العُلوم المُختلفة، أمر مُهم، وهو عِماد التقدُّم الذي تَسْعى إليه الأُمم، وأساس الرخاء الذي تنشده؛

(1) عبد السلام المسدي، **قاموس اللسانيات**، الدار العربيَّة للكتاب، تونس، 1984، ص22.

وبِمَا أنَّ غالب ما يستجدّ من أحداث واختراعات، هي في الحقيقة ليست من بَنات أفكارنا، وإنْ كانت، فهي ليست بلُغتنا، وعليه فإنَّ هذا يَسْتدعي أنْ يكون من بيننا من يُسخِّر نفسه ويعدها للنُّهوض بعمل من شأنه أنْ يُدني ثِمار هذا التقدُّم ويهيِّئ لأُمته ما يُعينها على النُّهوض.

الألفاظ كما يقول عُلماء اللُّغة: تعيش مع الناس، وتنتقل من جيل إلى جيل، وهي بانتقالها تكتسب دلالات اجتماعيَّة، وعلميَّة يتعارف الناس عليها، فقد يتَّسع مدلولها، وقد يضيق ويتخصَّص، وقد يُصبح مُبتذلاً.

وفي مُناقشتي لقضيَّة تعريب المُصطلح العِلْمي؛ حيث إنَّ القضيَّة حُبلى بوجهات النَّظر، حاولت أنْ تكون مُناقشتي هادفة، وأنْ أعرض الحالة كما تخيَّلتها، مُقارباً في الوقت نفسه استخلاص الحُلول التي ارتأيت أنَّها ستُعين على تهيئة الموضوع وتُشجِّع على مُبادرة الاستدراك، والإسهام في وضع حَلّ للفَوْضى الضاربة أطنابها في عالم المُصطلحات وتعريبها.

وخِلال مُناقشة مُختلف القضايا نأيت بنفسي عن ولوج مُعترك التقييم والتفضيل، أو التقليل من شأن هذا أو ذاك، وكذلك إيماني المُطلق بأنَّ الموضوع وإنْ صَال فيه من صَال وجَال من جال، فإنه لم يقتل بحثاً.

2 - أهمِّيَّة العَمْل وهَدَفه

لعلَّ الدَّعوة إلى الاهتمام بالمُصطلح العِلْمي وتعريبه لها ما يدعمها، باعتبار أنَّ اللُّغة العربيَّة الفُصْحى نسق تعبيري مُشترك بين مجموعة بشريَّة، عَبْر تاريخ طويل، وباعتبارها لُغة الذكر الحكيم، واللُّغة الأُولى لكُلّ مُسلم؛ فهي بهذا على أكمل وَجْه لتحقيق التواصل الفِعلي بين من يدينون لها بأنْ تكون لُغتهم الأُولى، وذلك من أجل ضبط معارفهم، وتحديد عطائي مُتميِّز لِمَا عانوه من تجارب.

إلى جانب ذلك، فَمِن شأن الدَّعوة إلى العمل على تعريب المُصطلح العِلْمي، وضرورة تفعيل ذلك على كُلّ الصُّعُد؛ أنَّ الفائدة لا تَنْحصر في فَكِّ طلاسم العُلوم فقط، وإنَّما في إثراء قاموس اللُّغة العربيَّة وتحديثه، وهو ما لا يقلّ أهمِّيَّة عن تعريب المُصطلح العِلْمي أصلاً.

هدف هذا العمل أصلاً، لم يكن غير المُشاركة والإسهام في وضع تصوُّر حاولت أنْ يكون عِلْميّاً، وصفت من خِلاله واقعاً، لمُشكلة تقضّ مضاجع الغَيورين من أهل اللُّغة العربيَّة، ومن يُكافحون من أجل أنْ تعود الكَلِمة للُّغة الكَلِمة، بعيداً عن رواية القَصص وسَرْد الرِّوايات.

3 - الترجمة وأهمِّيَّتها

الترجمة من العُلوم التي يجب أنْ يُراعى فيها تصوُّر حالة المُخاطب، حتى يتمّ التواصل على أفضل وَجْه، والترجمة لا تزال من بين أمثل الطُّرق في إيصال ما يستجدّ من عُلوم، وهي كأي عِلْم من العُلوم، يجب أنْ يكون التواصل بين القارئ والمُترجم أساسيّاً، بمعنى أنّه على المُترجم أنْ يعتمد «على الحقائق التي يُمكن قياسها بطريقة أو بأُخرى»[1].

وأهمِّيَّة الترجمة تَنْبع من الاهتمام الشامل للأُمة، بجميع مناحي الحياة العِلْميَّة والاجتماعيَّة، وهي في مفهومها العِلْمي مرحلة انتقاليَّة، من مجال التبعيَّة إلى مَجَال الإبداع، ولن يتأتَّى ذلك إلَّا بوعي كامل لتلك الأهمية، وترجمة ما يُستفاد منها بوعي، والوعي المنشود هُنا لا يُملي على صاحبه أنْ يؤرخ لحركات الترجمة والمُترجمين، أو أنْ يظن بأنَّه بمُجرَّد أن أتيحت له فرص الاطِّلاع على أكثر من لُغة أصبح قادراً على خَوْض غِمار الترجمة.

وفي مَعْرض هذا الحديث لا يسعني الاستفاضة وتتبُّع كُلِّيات الظاهرة، ناهيك بجُزئيَّاتها. إلَّا إنَّه يُمكن القول: إنَّ الترجمة يجب أنْ تتم بوعي؛ بمعنى أنْ يستدل على ما يُترجم بالحِسِّ تارة، والاستدلال الذِّهني تارة أُخرى، وتُعالج أُصوله بالتلطُّف والحُجَّة، وتتبُّع سُنن القَوْم في إجادة اللُّغة وتقصِّي شواردها، ولا يَخْفى النفع الذي جادت به الترجمات الواعية لشتَّى العُلوم النافعة، والتي سَبَقها وعي شامل لحاجة الأُمة إلى عُلوم غيرها من الأُمم.

---

(1) عز الدِّين نجيب، **أُسس الترجمة**، ط1، مكتبة ابن سينا، القاهرة-مصر، 2001، ص7.

4 - أهمِّيَّة اللُّغة في التعريب

اللُّغة أساس مُهم للحياة الاجتماعيَّة، وضرورة من أهم ضروراتها؛ لأنَّها وسيلة التواصل والتكامل بين أفراد المُجتمع الواحد، وبين الجماعات التي تكون المُجتمعات المُختلفة، فهي أداة التعبير عن حاجات الفَرْد والجَمَاعة، وهي الوسيلة إلى تنمية ما لدى الفرد من أفكار وقُدرات ذهنيَّة، والإنسان بامتلاكه زمام لُغة أو أكثر يكون قادراً على استطلاع عَوالم المَعْرفة، والمُشاركة في تحقيق آفاق التطوُّر الفِكري على المُستويين المحلِّي والعالمي.

وعلى صعيد اللُّغة العربيَّة، فهي بما أودع فيها من إمكانات، وما به اختصَّت؛ تكون مؤهلة لاحتضان الوافد من الألفاظ والاستعمالات، والتعامل معها في ضوء قواعد صَرْفها، وأُصول نظام قواعدها، ودلالات تراكيبها.

وفي مُناقشتي لهذه القضايا، التي لا يراودني أدنى شكّ في أنَّها حُبلى بوجْهات النَّظر، حاولت أنْ تكون مُناقشتي هَادفة، ولم يكن بدّ من استدعاء بعض الأمثلة، ومَرَدّ ما تمَّ ذكره من أمثلة، لم يكن إلَّا بِسَبب ما يقتضيه المَقَام؛ ولأنَّ مُشكلة المُصطلحات واختلاف تعريبها، تَبْقى من بين أهم المُشكلات الآنيَّة، والتي تقتضي الحل العاجل والفوري. فقد كثُرت المُصطلحات وكَثر الاختلاف حَوْلها حتى كادت تعصف بالمفاهيم الأساسية للِّسانيَّات؛ وما ذلك إلَّا لافتقاد تعريبها الدِّقة والاستنارة برأي أهل الاختصاص.

والأمثلة على أهمِّيَّة اللُّغة في مجال التعريب كثيرة وكُلها تُشير إلى «الدور الخطير الذي تُمثِّله اللُّغة في حياتنا فقد تكون أداة للخير يستخدمها الناس للتفاهم فيما بينهم يُحقِّق مصالحهم ويهيِّئ لهم أسباب العيش الكريم، وقد تكون أداة للشرِّ يستخدمها بعض الناس لتحقيق أغراضهم الشِّرِّيرة في إثارة الفِتنة والكراهية»[1].

(1) محمد عبد العزيز، **مدخل إلى علم اللغة**، ط1، دار الفكر العربي، بيروت-لبنان، 1998، ص132.

وعلى الجُملة؛ فالترجمة من لُغة إلى أُخرى، تقتضي من المُترجم مَعْرفة السِّمات الرئيسة لأُسلوب اللُّغتين، وهي: «تقتضي تحويل أُسلوب لُغة إلى أُسلوب اللُّغة الأُخرى لتوصيل المَعْنى بدقَّة»[1].

وعند إرادة النَّقل من لُغة إلى أُخرى، من البدهي أنْ تعترض الناقل صُعوبات من بينها ما يصطلح على تسميته بـ (الازدواج اللُّغوي)، الذي يصير فيه الكلام دالّاً على معنيين مُتشابهين، يصير النَّظر فيه: ليس إلى اللَّفظ نَظْرة مادِّيَّة، وليس الإتقان الكامل للُّغتين، بل هو التشابه الناتج عن خَلَل لُغوي يقع عادة ما بين اللُّغة العربيَّة الرسميَّة واللَّهجات العاميَّة من جهِة، وما يُثيره هذا من إرباك عند إرادة النقل والترجمة إلى لُغة أُخرى. وهو ظاهرة لُغوية عامَّة.

يشيع في أوساط فئات كثيرة من المُتعاملين مع اللُّغة العربيَّة، إلى جانب (الازدواج اللُّغوي) ظاهرة مُتفشِّية، تُعرف في التعبير الحديث باللَّفظية (Verbalism) وتعني: «استعمال أو ترديد كلمات دون معرفة معانيها، أو دون إدراك دقيق لهذه المَعَاني»[2].

كما أنَّ إغفال الدَّور البارز الذي يضطلع به التقارب الدَّلالي مثلاً، والذي يُعد ظاهرة، ظاهرة للعيان في مُعظم لُغات العالم، لَمِمَّا يؤدي إلى ارتباك ظاهر، ومُجانبة صريحة لمُقتضيات التعبير الصَّحيح، فقد نَجِد المُفردة أو التركيب المُصطلحي على أكثر من وجْه في اللُّغتين العربيَّة والإنجليزيَّة، فمثلاً: نجد الفيزيائي الأميركي يستعمل (Tube Electronic) والتي تترجم إلى (أُنبوبة إلكترونيَّة)، بينما الفيزيائي البريطاني ولذات الآلة يستخدم مُصطلح (Electronic valve)، والتي نُترجمها بدورنا إلى (صمَّام إلكتروني).

وهُنا تحضرني قصَّة الطبيب البريطاني الذي ذهب للعمل في الولايات المُتَّحدة، وعند فَحْص أحد المَرْضى قال له الطبيب: (Strip down to your

---

(1) عز الدِّين نجيب، مرجع سابق، 2001، ص45.

(2) محمد المعتوق، **الحصيلة اللغوية**، المجلس الوطني للثقافة والفُنون والآداب، الكويت، 1996، ص193.

vest and pants) بمعنى: (اخلع ملابسك الخارجية)، لكن ما أدهش الطبيب البريطاني هو أنَّ المريض الأميركي خلع سُترته فقط؛ لأنَّ كلمة (vest) لا تعني للأميركي إلَّا (السترة) أو (الصديري)، وكلمة (pants) تعني البنطلون.

هذا الاختلاف والتباين في استعمال الكَلِمات بين فرعي اللُّغة، يجر الجَهْل به إلى الوقوع في الخطأ، عند إرادة الترجمة، وما ذكرت من أمثلة لا يُمثِّل أي نسبة، فالموضوع أكبر من ذلك بكثير، وهو هاجس يقضّ مضاجع المُهتمِّين بِشُجون وشؤون الترجمة من وإلى اللُّغة الإنجليزيَّة.

كما أنَّ اختلاف مصادر التراجم، مِمَّا يُصعِّب مُهمَّة المُترجم، ويوقعه في المَحْظور، فَمن يُترجم عن الفرنسيَّة مثلاً غالباً ما تكون ترجمته مُختلفة عن نظيره الذي يُترجم عن الإنجليزيَّة، وذلك راجع إلى اختلاف الجذر اللُّغوي لِكِلْتا اللُّغتين، فمثلاً: نترجم الكَلِمة الإنجليزيَّة (power) في المَجَال الميكانيكي بـ (قدرة)، وكلمة (force) بـ (قوة). بينما نُترجم عن الفرنسيَّة كِلْتا الكَلِمتين بـ (قوة)، وذلك لورود كلمة (force) في التعابير الميكانيكيَّة الدَّالة على القُوَّة حيناً وعلى القُدرة أحياناً.

ثمَّ إنَّ ظاهرة (تبادل الاستعمال) و (تعدُّد المعاني) في اللُّغات الأجنبيَّة، ممَّا يُشكِّل إعاقة كبيرة أمام الناقل من لُغة أجنبيَّة إلى اللُّغة العربيَّة.

إلى جانب ما تقدَّم ذِكْره، هُناك (الجَهْل بالخصائص اللُّغويَّة) وهو مِمَّا يجرّ بدوره إلى الخَلْط في عَمَلية الترجمة، فَعَدم مُراعاة السِّياق والمقام، من شأنهما إيقاع المُترجم في الزَّلل. نجد مثلاً: كلمة (tender) في الإنجليزيَّة تأتي بمعانٍ كثيرة من بينها: (مؤلم) وذلك في سِياق الطِّب، وتعني (عطاء أو عملة) في سياق التجارة، وتأتي بِمَعْنى (سفينة تموين أو عَرَبة الوقود والماء) في القِطارات، أو (غصن) أو (رقيق) أو (ناعم)، إلى آخر هذه المعاني المُتباينة.

وممَّا يزيد الطِّين بلَّة (غياب التكامل والتواصل) الشيء الذي يُثير قَلَق المُترجمين، وهو ممَّا يجر الجَهْل به إلى الخَلْط في عمليَّة الترجمة.

وحتى نتمكَّن من مُلاحقة ركب التطوُّر العِلْمي، علينا تقنين النقل من وإلى اللُّغة العربيَّة، ولا ننتظر ورود اللَّفظ، ومن بعد نضع له مقابلاً، أو نعربه حَسْبما اتَّفق، وإذا تمَّ وإنْ تمكَّنَّا من وضع أساس مَتين تقوم عليه عمليَّة الترجمة، فلا شك أنَّ هذا سيُثري اللُّغة العربيَّة ويُنمِّيها، ويُنظِّم عمليَّة دخول الألفاظ الأعجميَّة دون عَناء، وهو عَيْن ما حاولت الإسهام به وبيانه فيما بين أيدينا من عمل.

5 - المُصطلح العلمي وأهمِّيَّته

المقصود بالمُصطلح العِلْمي في مَسار هذا العَمَل، هو: الكَلِمات المفاتيح لكُلّ فرع عِلْمي، سَواء في ذلك جميع أفرع العُلوم البحتة والتطبيقيَّة، والعُلوم الإنسانيَّة؛ لأنَّ هذه العُلوم في حقيقة أمرها، عُلوم مُقترضة تشترك في الكثير من المسائل، كَسُبل التلقي، وأشكال التوظيف، وطُرق التعامل، ولكُلّ عِلْم من هذه العُلوم خصائص تبرز انفرادها بمُشكلات معيَّنة، «لكن ما يُلاحظ حقّاً في هذا الصَّدد هو أنَّ ما يتَّصل بالمُصطلحات جانب مُهم من جوانب الاشتراك بين العُلوم المُقترضة عامَّة»[1].

في ظل هذا الاشتراك الفعلي بين العُلوم المُقترضة، فإنَّ التدارك لا يزال مُمْكناً، لكنَّ الاتفاق على المبادئ لا يكفي «في وَضْع أَصْبح لا يعتدّ فيه لمُجرَّد حُسن النِّية، وطِيب الاستعداد، بل إنَّ عجلة الزمن تدور مُتسَرِّعة وتخلّف الواقف عن القافلة السائرة يتفاقم»[2].

واستناداً إلى ما تقدَّم يُمكن إجمال ما يُعاني منه (تعريب المُصطلح العِلْمي) في النِّقاط التالية:

1 - تحكُّم الوضع الفردي الاجتهادي.

2 - غياب المنهجيَّة الواحدة للتعامل مع المُصطلح العِلْمي.

---

(1) أحمد قدور، **اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي**، ط1، دار الفكر العربي، بيروت-لبنان، 2001، ص23.

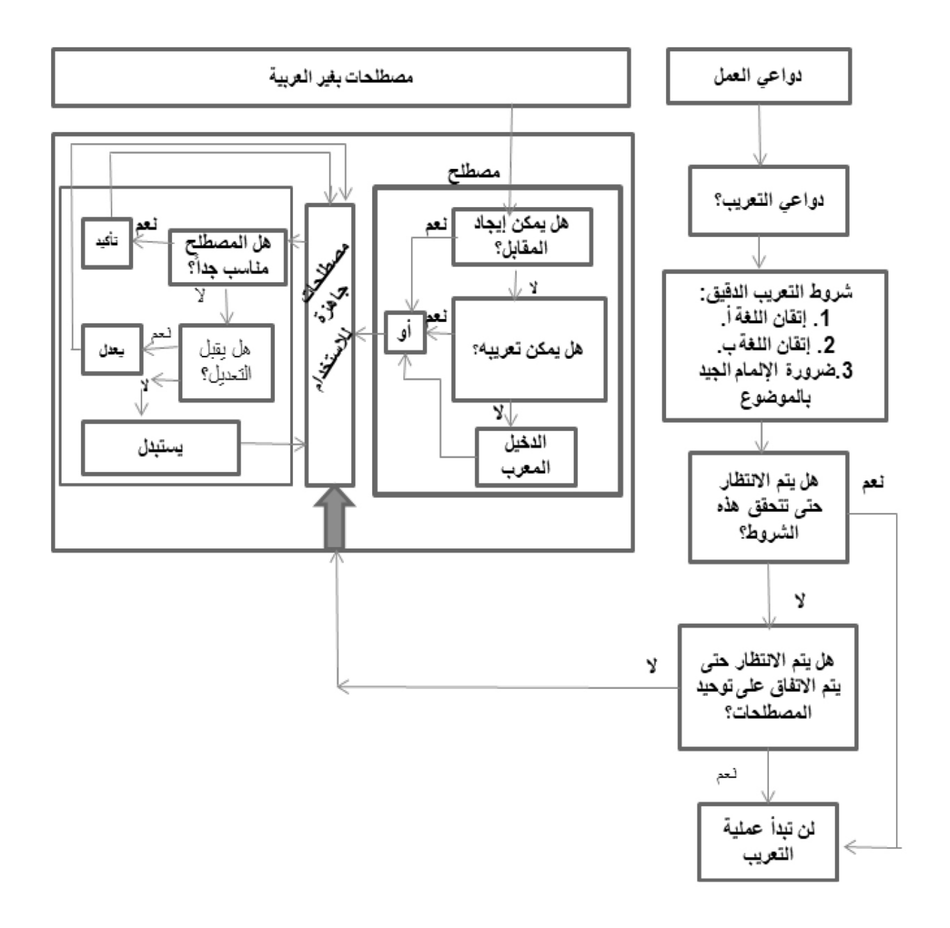
(2) قاصد الزيدي، **فقه اللغة العربية**، ط1، بغداد، 1987، ص282.

3 - غياب فعاليَّة جِهات التنسيق.

4 - عدم الاهتمام بالوافد من المُصطلحات العِلْمية، وتحديد مصادرها، والاستفادة منها.

5 - غياب التكامل على صَعِيد الدَّولة الواحدة، فضلاً عن الدُّول والأقطار المُتعدِّدة.

6 - انعدام التواصُل بين دُور النَّشر والإعلام من جِهة، والمؤسسات العِلميَّة، كالجامعات والمراكز البحثية من جهة أخرى.



الشكل 1

بالنَّظر إلى الشكل (1) يُمكن تقسيمه إلى مَقَامين:

<u>**المقام الأوَّل**:</u> يتعلَّق بإبراز ما هَدَف إليه العَمْل من مبدئه؛ حيث إنَّ أوَّل ما يجب الانتباه إليه وصولاً إلى ما كانت به العناية أوَّلاً: توضيح الأسباب والمُسبِّبات التي دَعَت إلى البحث في مثل هذه القضايا، وبيان أهمِّيَّتها، وضرورة مُداورة الحِوار حَوْلها، **هذا أوَّلاً**.

ثانياً - ما الذي يُمثِّله المُصطلح العِلْمي، حتى تكون هُناك ضرورة لتعريبه؟

ثالثاً - مُراعاة الشُّروط الضروريَّة التي يجب أنْ تتوفَّر في عمليَّة تعريب المُصطلحات، والتي من شَأْنها تيسير السَّبيل، وتقريب السُّبل نحو الوصول إلى الغاية من وراء العَمَل.

رابعاً - الإجابة عن تساؤل: الانتظار حتى تتحقَّق جميع ما أشترط، أو أنْ تكون البِداية بِمَا توفَّر، ثم مواصلة العمل حتى تتحقَّق باقي شُروط التعريب.

خامساً - ما مَدَى إمكانيَّة الانتظار، حتى يتمّ الاتِّفاق على توحيد ما عرب من مُصطلحات، أو أنْ تكون البِداية، ثمَّ الصَّيرورة إلى الاتِّفاق.

<u>**المقام الثَّاني**:</u> رسم آليَّة لتعريب المُصطلح العِلْمي، من خِلالها تتمّ مُقاربة ارتباط السَّهم بالكلمة، ويتحدَّد توضيح معالمها في التالي:

1 - مُصطلحات عِلْميَّة بلُغات أجنبيَّة، وما مَدَى إيجاد مُقابل لها، وهل يُمكن تعريبها دون مُحاكاة نطقها الأصلي؟

2 - إذا كان الجَواب بالإيجاب، فإنَّ المُصطلح يأخذ طريقه إلى حيث يتم الاستفادة منه، شريطة التأكد من مُناسبته من عَدَمها، أو تعديله، أو استبداله؛ وفي حالة التَّحقُّق من كُلّ ذلك، يأخذ المُصطلح طريقه إلى الاستعمال دون انتظار.

وإذا كانت الإجابة بانتفاء وجود المُقابل العربي، وعَدَم إمكانيَّة تعريبه

دون مُحاكاة صَوْته الأصلي، فإنَّ إمكانيَّة قَبوله تتحقَّق في عَدَّه من المُصطلحات الدخيلة التي لا تتنافى مع حُدود اللُّغة العربيَّة، ولا يضيرها وجود ذلك عند اقتضاء الضَّرورة. وهو كذلك رهن اختبار التعديل، والمُناسبة، والتبديل.

3 - حتى تكتمل الفائدة المرجوَّة من هذا العَمَل تمّت الاستعانة بالحِسَابات الرياضيَّة التالية؛ حيث كانت الاستعانة ببعض الرُّموز الرياضيَّة العالميَّة ذات العَلاقة والتي لا يتعارض استعمالها مع أساسيَّات حُدود اللُّغة العربيَّة ولا يضيرها تطبيق ذلك.

6 - بعض الحِسَابات الرياضيَّة

• بافتراض أنَّ عَدَد المُصطلحات المولدة باللُّغات الأجنبيَّة يتبع المُعادلة:

$$y(t) = ft + F$$

حيث f مُعدَّل التوليد (مُصطلح/سنة) و F المُصطلحات المُستخدمة باللُّغات الأجنبيَّة حاليّاً.

وبافتراض أنَّ تعريف المُصطلحات يتبع المُعادلة

$$x(t) = a_1 t + A$$

حيث a_1 مُعدَّل التعريب (مُصطلح/سنة) وA المُصطلحات التي تمَّ تعريبها لحدِّ الآن ($F > A$).

• للوصول إلى نُقطة التقاطع (الهَدَف المَنْشود):

$$T_1 = \frac{F - A}{a_1 - f} \quad y^{th}|_{T_1} = x^{th}|_{T_1}$$

يُلاحظ:

- لا بدَّ من أنَّ ($a_1 > f$).
- كُلَّما زاد a_1 قلَّت T_1.
- كُلَّما زادت A قلَّت T_1.

- أمَّا إذا تأخَّرت عَمليَّة التعريب بزمن قَدْره T فيُمكن التعبير عنها بالمُعادلة التالية:

$$x^t - Th = a_1^t - Th + A$$

- للوصول إلى نُقطة التقاطع في هذه الحالة:

$$T_2 = x^t - Th|_{T_2} T_2 = T_1 + \frac{a_1 T}{a_1 - f} y^{th}|$$

يُلاحظ:

- لا بد من أن $(a_1 > f)$
- التأخير في البِدء بمِقْدار T ينتج عنه تأخُّر في اللّحاق بمِقْدار أكبر من T ويعتمد هذا الفرق على النِّسبة $\frac{f}{a_1}$.

- لكي يتمّ التعادل في الزمن الأوَّل نفسه a_1 يجب تغيير المُعادلة إلى:

$$T_2 = T_1 + \frac{a_1 T}{a_1 - f}$$

- ومُساواتها بالمُعادلة $y(t)$ ومنها يتمّ الحُصول على:

$$a_2 = \frac{T}{T_1 - T} a_1$$

ومنها أنَّ $a_2 > a_1$ (يجب زيادة مُعدَّلات التعريب للتعادل في الزمن نفسه).

- وكمِثال عَمَلي تمَّ الحُصول على النتائج الموضَّحة بالشَّكل المُرفق لعدَّة حالات بافتراض أنَّ مُعدَّل المُصطلحات باللُّغات الأجنبيَّة يُساوي الوحدة ليتمّ القِياس بالنِّسبة إليه، وبافتراض أنَّ ما تمَّ تعريبه يُساوي الوحدة -أيضاً- لتقدير الجُهد المطلوب مُستقبلاً، من الرَّسم:

- إذا بُدئ التعريب بمُعدَّل 110% فسيتمّ اللّحاق بعد سنتين ونصف إذا كان ما عُرِّب حتى الآن يُساوي 80% من المُصطلحات باللُّغات الأُخرى، وبعد 90 سنة (غير واضحة بالرَّسم) إذا كانت النِّسبة 10%.
- إذا بُدئ التعريب الآن بمُعدل 200% فسيتمّ اللّحاق بعد 9 سنوات إذا ما تمَّ تعريب 10% إلى حدِّ الآن، أما إذا بُدئ التعريب بعد 5 سنوات من الآن فسيتمّ اللّحاق بعد 19 سنة بدلاً من 14 سنة.

- إذا بُدئ التعريب بعد 5 سنوات من الآن وأُريد اللّحاق بعد 9 سنوات من الآن (تعويض ما فات) يحتاج الأمر لمُعدَّل تعريب يُساوي 4,40% من مُعدَّل المُصطلحات الأجنبيَّة.

7 - خاتمة:

مِمَّا يُثير الاهتمام ويدعو إلى الاستعجال والعَمَل على إيجاد حُلول عِلْميَّة، قضيَّة (تعريب المُصطلح العِلْمي)، فقد كَثُرت المُصطلحات وكَثُر الاختلاف حَوْلها حتى كادت أنْ تعصف بمفاهيم أساسيَّة في الدَّرس اللِّساني، وما ذلك إلا لافتقاد آليَّات التنسيق بين جَمْهرة أهل الاختصاص من جِهْة، وغياب الرِّعاية الرسميَّة من قِبَل الدُّول والمُنظَّمات الاجتماعيَّة.

المُصطلحات كما يُقال: هي مفاتيح العُلوم، فيها تتركَّز خُلاصة كُلّ عِلْم، وبها يُستطاع الدَّرس المُتخصِّص، وعليها المعول في تطوير مفاهيم العُلوم وضَبْط فُروعها ومناهجها، وتعريب الأجنبي منها، من شأنه تقريب مَدَاركها من كُلّ من لم يجد سبيلاً إلى إدراكها في لُغتها.

واستناداً إلى الاتفاق على أهمِّيَّة المُصطلح العِلْمي وتعريبه، فقد تمَّ التركيز في هذا العمل على رسم صُورة تقريبية تُعين على تصوُّر الحالة التي عليها المُصطلح العِلْمي وتعريبه، وتقديم تصوُّر تشبيهي للحالة التي عليها المُصطلح وما يُعانيه تعريبه.

ولم يكن بدٌّ من استدعاء بعض الأمثلة والشواهد التي لا تتعارض مع مَساق العَمَل وأصل مَنْشئه، إلى جانب التركيز على توضيح بعض العَراقيل التي تعترض مَسار تعريب المُصطلح العِلْمي والتي يُمكن تحديدها واختصارها في التالي:

1 - تحكُّم الوضع الفردي.

2 - عدم الاتفاق على منهجيَّة مُحدَّدة.

3 - غياب فعاليَّات جِهات التنسيق.

4 - تعدُّد مصادر المُصطلحات.

5 - عدم الاهتمام الكافي بمسألة التعريب.

6 - صُعوبة نشر المُصطلحات.

في الوقت الذي نُطالب فيه بالانفتاح على الغير ومواكبة المعارف الإنسانيَّة، نرى أنَّ التعثُّر الذي يعتري حالة التعريب والترجمة حَال لا يدعو إلى الاطمئنان، فلا يكفي والحَال على ما هي عليه أنْ تصدر القَرارات، وتعقد المؤتمرات، وتسن القوانين بل يجب أنْ نعي واقعنا، وأنْ نتواصل لنتمكَّن من رفو الفتق وردم الهوَّة، وإقامة جُسور التكامل مع الأشقاء، وغيرهم على أُسس الاحترام المُتبادل؛ وبهذا نكون قد أسدينا عملاً جليلاً للُّغة العربيَّة وإلى أبنائها الواقعين بين نارين: نار جَهْلهم عموماً بلُغتهم، ونار صِراعهم مع اللُّغة الأجنبيَّة التي لا يُجيدونها، ومع ذلك عليهم أنْ يتعلَّموا بها، «وليس هُناك على وجْه الأرض دولة ذات قيمة تُدرِّس أبناءها بلُغة غير لُغتهم»[1].

وفيما أرى، فإنَّه من الضَّرورة بمكان السَّعي إلى مُعالجة المَشَاكل التي تتعلَّق بتعريب المُصطلح العِلْمي، رَغْم ما في ذلك من صُعوبات، ومَهْما يكن من أمر فلا بُدَّ من الإسهام في تقديم بعض المُقترحات علَّها تصل إلى أصحاب الشأن فتلقى آذاناً مُصغية. وأهم هذه المُقترحات - فِيمَا أَرَى:

1 - الاهتمام بدراسة اللُّغة العربيَّة، وتقوية مَنْهجي النحو والأدب وعرضهما عرضاً حديثاً يتوافق ومُقتضيات العَصْر.

2 - مُعالجة المشاكل والعوالق اللُّغويَّة مُعالجة عِلْميَّة.

3 - أنْ يتمّ التكامل والتواصل بين الجِهات المَعْنية بالتأليف والترجمة وبين ذوي الكفاءات العالية من الاختصاصيين.

4 - مواكبة المَسيرة العِلْميَّة العالميَّة، وضرورة الإسهام فيها بنصيب.

5 - حث الناشئة على الاهتمام باللُّغة العربيَّة الفُصْحى.

---

(1) هادي نهر، **الأساس في فقه اللغة العربية وأرومتها**، ط1، 2002، ص308.

6 - مُحاربة الدَّعاوى الباطلة والترويج لصُعوبة اللُّغة العربيَّة.

7 - التصدِّي لعولمة اللُّغة وسيادة القطب الواحد.

8 - الحدّ من ظاهرة وضع المُصطلحات دونما قيد أو شرط.

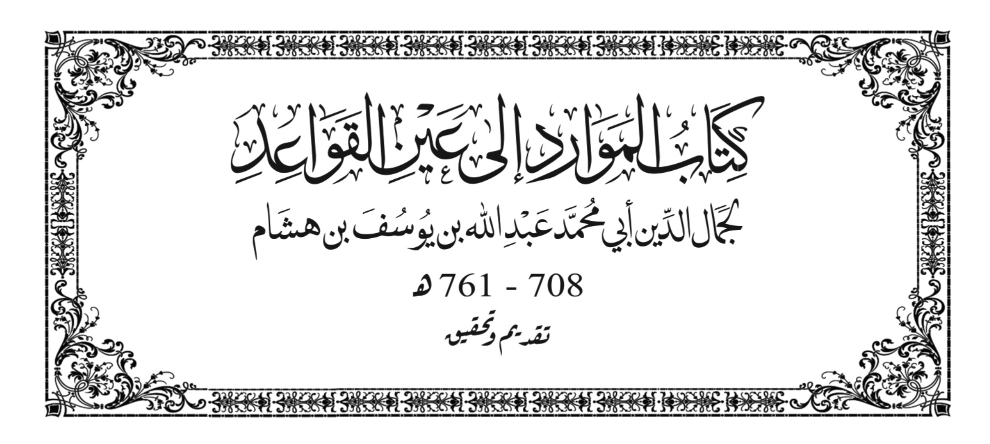
9 - استعمال الشائع من المُصطلحات.

10 -قَبول ما يصدر عن الجِهات المُخوَّلة بوضع المُصطلحات كالمجامع اللُّغويَّة.

11 -حثّ الجامعات ومراكز البحث العِلْمي على تبنِّي المُصطلحات وَوَضْع آلية لقَبولها.

12 -الإسراع بإنشاء مركز بحثي يهتم بقضايا المُصطلح العِلْمي وإبراز أهمِّيَّته.

13 -ربط عُرى التواصُل والتكامُل بين المؤسّسات العِلْميَّة داخل الوطن العربي وخارجه، حتى يؤتي هذا المَجهود أُكُله.



أ.د. خليفة محمد خليفة بُدَيْري
كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ـ ليبيا

أوّلاً - التقديم

هذا متنٌ صغير أو قُل: مُتَيْن؛ لأنَّه اختصار لكتاب «الإعراب عن قواعد الإعراب» وهو أيضاً أحد المُتون الصَّغيرة الحَجْم الجليلة الجَدْوى، وتوسَّل به صاحبه إلى تهيئة صِغار الناشئة لتحصيل ذلك الكتاب والتبلُّغ به لكي ينهلوا من المُطوّلات من كُتب النَّحو، وعُنوانه وفَحْواه خير شاهد على ذلك، كما سَوْف يُبين إن شاء اللَّه.

وقد سَبَق نَشْره تحت عُنوان «القواعد الصُّغرى»، أرجح أنْ يكون تصرُّفاً من أصحاب كُتب التراجم اختصارًا، وقد يستلزم النعت بالصِّغر أنَّ هُناك قواعد أكبر، وهو ما ينطق به ما صرّح به في ديباجة «الموارد» حيث قال: «هذه نكتٌ يسيرة اختصرتها من قواعد الإعراب».

قام على نَشْره حسن إسماعيل مروة ضِمن مجموعة تحت عُنوان «من رسائل ابن هشام النَّحويَّة» مُعتمدًا على نُسخة مخطوطة، ناسخها عبد الرحمن السقطي، فرغ منها بتاريخ الرابع عشر من جُمادى الأُولى سنة أربع وستين ومائتين وألف للهجرة[1].

---

(1) انظر: **من رسائل ابن هشام النحوية، القواعد الصغرى**، تح: حسن إسماعيل مروة، ط1، (دمشق: 1409هـ/ 1908م)، ص129-151.

وقد بَعُد العَهْد بين زمني التأليف والنَّسخ خمسة قُرون تقريبًا، ومع أنَّه أثبت صِحَّة نِسبته إلى ابن هشام، لكن غاب عنه العُنوان الصحيح، ويبدو أنَّ النُّسخ الخطية التي اعتمدها أو أغلبها اعتمدت على نُسخة خطِّيَّة فقد منها صَفحة العُنوان، أو طَمس موضعه، ونُسخة أحمد بن علي بن النقيب الحنفي فرغ منها يوم عَرَفة سَنة أربع وسبعين وسبعمائة اجتمع فيها كُلّ ما اشترطه المُختصُّون في عِلْم تحقيق الكُتب، إلى جانب قدمها كَمَالُهَا بوجود عُنوانها ومُقابلتها على نُسخة بخط مؤلفها، وعِناية ناسخها، وكفايته العِلميَّة، وضَبْطه لما أشكل من ألفاظها، فلا أجدر منها بالاعتماد عليها، واتِّخاذها أُمًّا.

وصف النُّسخة وتوثيق عُنوانها وصِحَّة نِسبتها إلى مؤلفها:

يَقَع كتاب "**الموارد إلى عين القواعد**" ضمن مجموعة بخط مَشْرقي جيِّد، تضمّه وثلاثة مُتون أُخرى وهو أصغرها وآخرها، نَسَخها جميعها أحمد ابن علي بن النقيب الحنفي، وكلُّها مِمَّا دبَّجته يراعة العَلَامة النَّحويّ أبي محمد جمال الدِّين عبد اللَّه بن يوسف بن أحمد بن عبد اللَّه بن هشام الأنصاري المُتوفَّى سنة 761هـ، أظن أنَّها كانت في أضابير إحدى المَكتبات المِصْرية؛ لأنَّ على إحدى دفَّتيه بِطاقة كُتب عليها: (سنة ١٩٢٨ نمرة ١٢). وذلك قبل أنْ تتغرَّب في أُوروبا وأميركا، وبِطاقة أُخرى مُثبتاً عليها (مجموعة الجامع الصغير في النَّحو، لابن هشام ٧٤٤). كما صنّفت في مكتبة أحد معاهد تعليم الإنجليزية لغير الناطقين بها ELS تحت رقم 3984، وألصق عليها بِطاقة تُفيد أنَّها ضِمن ما يُعرف بمجموعة يهوذا كانت قد أُهديت إلى مكتبة جامعة برنستون، 97[1] أبرزت عُنوانات الكتاب بعِناية مَلْحوظة، وهذا مِثال منها.

«كتاب الجامع الصغير في النَّحو، تأليف الإمام العالم العَلَّامة الأوحد، الفاضل رُحلة الطالبين، وعُمدة الفُقهاء والمُحدّثين، جمال الدِّين عبد اللَّه ولد الشيخ جمال الدِّين يوسف بن أحمد بن عبد اللَّه بن هشام الأنصاري النَّحوي،

(1) انظر النماذج المُصوَّرة.

وسّع اللَّه عليه لَحْده، وأطال في عُمر ولده، ورحم اللَّه جدّه بمنّه وكرمه، وخفيّ لُطفه، إنَّه قريب»[1].

وتحت هذا الكلام بخط أجمل، وبمِداد مُختلف ما نصّه: «ويليه المُقدِّمة الموسومة بنزهة الطَّرف في علم الصَّرف، ويليها قَطْر النَّدى وبَلِّ الصَّدى، الجميع لابن هشام، ويليه الموارد إلى عين القواعد، له أيضا» ولعلَّها إضافة من شخص كانت المجموعة في حَوْزته.

وفيما يلي قائمة بهذه المُقدِّمات مُرتَّبة مذكورًا إزاء كُلّ منها عَدد لَوْحاتها وتاريخ نَسْخها، وتاريخ تأليفها إنْ وجِدَ.

أُولاها - الجامع الصَّغير في النَّحو، عدد لَوْحاتها ثلاث وأربعون، نُسخت بتاريخ ثاني ذي الحِجَّة الحَرام سنة 774هـ.

ثانيتها - نُزهة الطَّرف في علم الصَّرف[2] ثماني لَوْحات، من 44 إلى 52، نُسخت بتاريخ خامس ذي الحِجَّة الحَرام سنة 774هـ.

ثالثتها - قَطْر النَّدى وبَلِّ الصَّدَى، اثنتا عشرة لَوْحة، من 53-56، نُسخت في ثامن شهر ذي الحِجَّة الحَرام سنة 774هـ.

---

(1) لا أرى في هذا الكلام أدنى مُبالغة، ولم أشأ أنْ أُترجم لابن هشام؛ لأنَّه أشهر من نار على يفاع، وأُحيل القارئ على ما كتبه عنه محمد خليل الزروق، فقد -والله- أنصفه وأنصف النَّحو وأهله -جَزاه اللَّه خيرًا، وليُنظر ترجمته في **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، أعني ابن هشام للإمام السيوطي، حَقَّقه محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، ج2، (مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1964هـ)، ترجمة رقم 1457، ص68.

(2) أنكر نِسْبته إليه علي فودة في نشرته لكتاب **الإعراب عن قواعد الإعراب** ظنّاً أن **نزهة الطرف** إنما هو للميداني المتقدم، ولكن قد يتوارد على العنوان الواحد أكثر من مؤلف مع تغاير في المضمون، وإيراد نسخة موثّقة لنزهة ابن هشام ضمن هذا المجموع قطعت الشكّ باليقين، والعبد العاجز يكاد يفرغ من تحقيقه، وقد أشاد الإمام السيوطي في ديباجة كتابه **النكت** بالنزهة، ونوّه به قائلاً: «. . . فهذه نكتٌ حررتها على كتب في علم العربية عمّ بها النفع وكثر تداولها، وهي الخلاصة لابن مالك المشهورة بالألفية. . . وشذور الذهب، لابن هشام، ونزهة الطرف في علم الصرف له. . .» من نسخة مخطوطة وقفها الشيخ محمد بن حسن الكريمي على طلبة الأزهر. اللوحة رقم 2.

رابعتها - الموارد إلى عَيْن القواعد، ثَلَاثُ لوحات، من 66-69، نُسخت يوم عَرَفة سنة 774هـ، وهو مُتعلّق هذا العمل العِلْمي.

والمجموعة معلمة لَوْحاتها بالأرقام الغبارية، ويبدو أنَّ ذلك تمَّ في فترة لاحقة؛ لأنَّ أهل المَشْرق لا يستعملونها، ولاختلاف المِداد فيها عنه في المَتْن، وقد انفرط عَقدها من جَرَّاء تَعَاقُب الأيدي عليها، فأضْحى بعض أُولاها أُخراها وقد سَاعد اتباع الناسخ نظام التعقيبة، وهو أنْ تكتب في آخر الوجه من الورقة الكلمة التي يبدأ بها الوجه الآخر، سَاعد بصُورة كبيرة في لمّ شعثها، فضلاً عن الاستعانة بما طُبع منها: الجامع الصغير في النحو، وقطر الندى وبلِّ الصَّدى، والإعراب عن قواعد الإعراب وهو الأصل الذي اختصر منه كتاب الموارد مَدار هذه التقديم والتحقيق.

واضطررت إلى نَسْخ كُتب المجموعة كُلّها أكثر من مَرَّة، وعارضت المطبوع على الأصل المخطوط لدي؛ لأنَّه أقدم وأوثق وأصح ممَّا اعتمد عليه في نَشْرها.

وأُحذِّر الباحثين من الرُّكون إلى كُتب التراجم حين يقدمون على التحقيق ولست أغض منها ولكن المزالق في الاعتماد عليها كثيرة، وأُذكِّر بوصيَّة العلامة الدكتور حسين الشافعي بضرورة التعمُّق في دراسة موضوع الكتاب المُراد تحقيقه، وما أقلّ من يفعل ذلك!

أهمِّيَّته:

تَكْمن قِيمته في أنَّه كتابٌ -بصيغة التكبير- في نِطاق النَّحو التعليمي، تتجلَّى فيه وفي أمثاله خِبرة مؤلِّفه، وطُول باعه، ونضج تجربته، والحاجة إلى ابتعاثه، والإشادة به، والإفادة منه جدّ ماسَّة، لا سيَّما في هذا الزمن الذي غدا من يتكلَّم فيه عن المُتون أو الشُّروح والحواشي والتقريرات في تُراثنا وكأنَّه «يُغرِّد خارج السِّرب»، وشَاع فيه أنَّ قواعد الإعراب من نَحو وصَرْف ما هي إلا تمحُّكات وتمحُّلات، وعلى أحسن الوجوه نظريَّات تحتمل الإثبات والنَّقض، وقُوِّل بعض عُلمائنا ما لم يَقولُوا وما لم يكن ليخطر لهم على بال من مثل عِبارة أنَّ القاضي ابن مَضَاء القُرطبي دعا إلى إلغاء نظريَّة العامل!

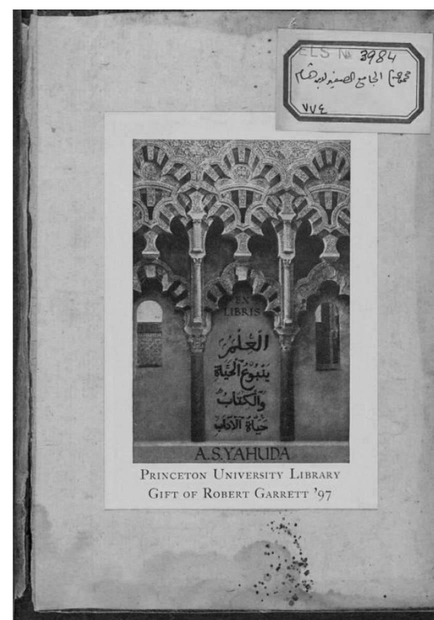
ونسوا أو تناسوا أنَّ ما اصطلح عليه بالعَمَل في النحو العربي إنَّما اقتضته طبيعة هذه اللُّغة؛ إذ كانت الأسماء وهي الثُّلث «المُعطَّل» من أقسام الكلام لا تتغيَّر بنيتها، وتتعاقب عليها مَعَانٍ مُختلفة لا تكاد تُدرك إلا بالإعراب، فالعامل النَّحوي ليس بنظريَّة تقبل الأخذ والرد بل هو من العربيَّة في الصَّميم، وهذه دعوة للنَّفير إلى كُلّ ذي اهتمام بدينه وهُويته، فضلاً عمَّن له أدنى عِناية باللُّغة أيًّا كانت أوْ لَهُ صلَة ما بجانب من جوانبها في تَخصُّصه، أنْ يرجع البَصَر كرَّتيْن فيما آل إليه واقعنا اللُّغوي، لا سيَّما ما يختص بِعلْم العربيَّة: النَّحو والصَّرف، وما أغرقنا فيه من دعوات لإحيائه أو تجديده أو تطويره، وكثير منها إنْ لَمْ نَقُل أغلبها فيه نظر، ومنها ما هو من قبيل الحَقّ يُراد به الباطل[1].

ولستُ بأبي عذرة هذا الكَلام، بل عَرَض له كثيرون لكنَّهم حُوربوا بالتجاهل وبعدَم الردّ بحُجَّة أنَّ الردّ مَثبطة ولو عُنوا بالردِّ ما كانوا ليملأوا الأَرْفُف بِمَا سطَّروه!

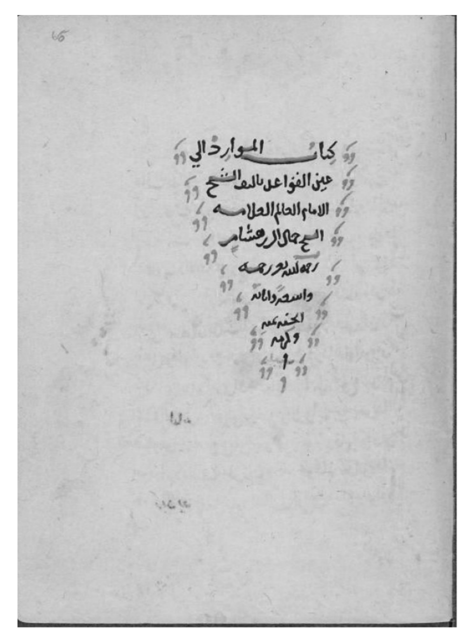
ولا يفوتني أنْ أَشْكر الأُستاذ الباحث موسى شعيب الذي ساعد في البحث عنه في الشبكة العنْكبوتيَّة، وزوَّدني بنُسخة منه، ثم قام بطباعته، فَجَزاه اللَّه خيرًا عن العِلْم وأهله.

---

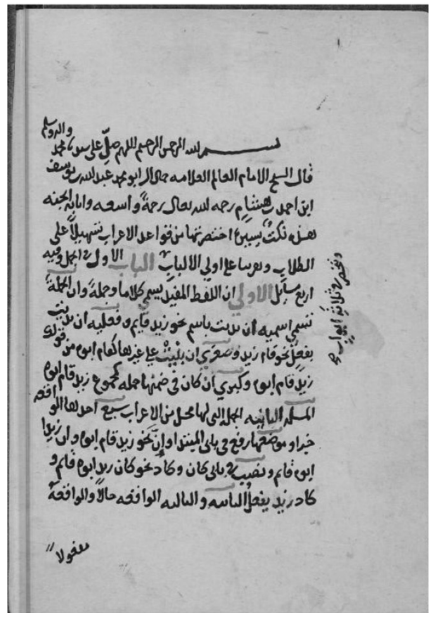
(1) يُنظر: كتاب **أباطيل وأسمار**، لمحمود شاكر. وكتاب **النحو والنحاة بين الأزهر والجامعة**، لمحمد أحمد عرفة. **ومن قضايا اللغة والنحو**، لعلي النجدي ناصف. ومقاله نقد كتاب المدارس النحويَّة لشوقي ضيف، **مجلة مجمع اللغة العربية**، بالقاهرة، العدد رقم: 20، ص178.



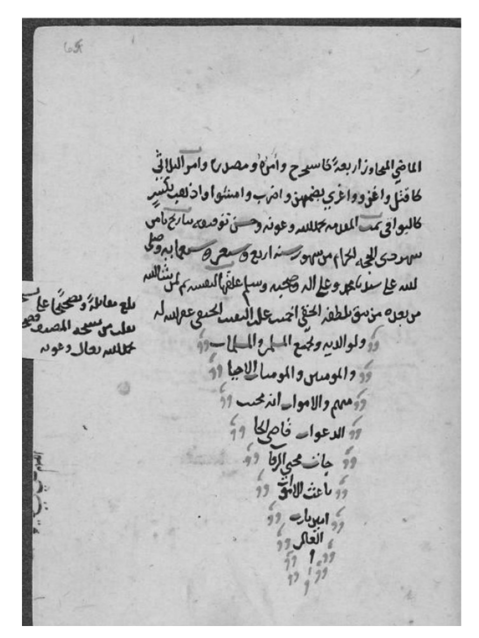

غلاف المخطوط



عنوان الكتاب من المخطوط



الصفحة الأولى من المخطوط



الصفحة الأخيرة من المخطوط

صُوَر المَخْطوط

ثانيًا: النَّص المُحقَّق

[لوحة: 1]/ **كتابُ المَوَارِد إلى عَيْنِ القَوَاعِد**

تأليف الشيخ الإمام العَلَّامة الشيخ جَمال الدِّين بن هشام - رحمه الله تعالى رحمة واسعة، وأثابه الجَنَّة بمنِّه وكرمه، آمين-.

بسم اللَّه الرحمن الرحيم، اللَّهمَّ صلِّ على سيِّدنا محمد وآله وسلَّم.

قال الشيخ الإمام العالم العلّامة جمال الدِّين أبو محمد عبد اللَّه بن يوسف بن أحمد بن هشام -رحمه اللَّه تعالى رحمة واسعة، وأثابه الجنَّة- هذه نُكَتٌ يسيرةٌ اختصرتها من قواعد الإعراب؛ تسهيلًا على الطُّلَّاب، وتقريبًا على أُولي الألباب، وتنحصر في ثلاثة أبواب:

الباب الأول في الجُمْلة، وفيه أربع مَسَائل:

1- **الأُولى**: أنَّ اللَّفظ المُفيدَ يُسمَّى كلامًا وَجُملة، وأنَّ الجُملة تُسمَّى اسمِيَّةً إن بُدئت(1) باسمٍ نحو: زَيدٌ قائمٌ، وفعليَّةً إن بُدِئت(2)، بفعلٍ، نحو: قامَ زَيدٌ. وصُغْرى إن بُنِيَت على غيرها، كقام أبُوه، من قَوْلك: زيدٌ قام أبوه. وكُبْرى إن كان(3)، في ضِمْنها جُملة كمجموع زيدٌ قامَ أبوه.

2- **المَسَلَةُ(4) الثَّانية**: الجُمل التي لها مَحَلٌّ من الإعراب سبع: إحداها الواقعة خبرًا، وموضعها(5): رفعٌ في بابَي المُبتدأ وإنَّ، نحو: زيدٌ قام أبوه، وإنَّ زيدًا أبوه قائمٌ.

ونصبٌ في بابَي كان وكاد، نحو: كان زيدٌ أبوه قائم، وكاد زيدٌ يفعلُ.

---

(1) في نُسخة مروة: بدأت، ص140.

(2) في نُسخة مروة: بدأت، ص140.

(3) في نُسخة مروة: إن كنت، ص140.

(4) أصلها «المَسأَلَةُ بالهمز، لكن حُذفت الهمزة وأُلقيت حركتها على السَّاكن قبلها تخفيفًا.

(5) في نسخة مروة: ومحلّها، ص141.

الثَّانية والثَّالثة: الواقعة حالًا والواقعة/[لوحة: 2] مفعولًا، ومحلّهما[1]، النَّصب، نحو: جاء زيدٌ يضحك، وقال زيد: عمرو مُنطلق.

والرَّابعة المُضاف إليها، ومحلّها الجرّ، نحو: ﴿يَوۡمَ هُم بَٰرِزُونَۖ﴾[2].

والخامسة: الواقعة جوابًا لشرطٍ جازم[3]، إذا كانت مَقْرونة بالفاء أو بإذا الفُجائيَّة، نحو: ﴿مَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُۥۚ﴾[4]، ونحو: ﴿وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ إِذَا هُمۡ يَقۡنَطُونَ﴾[5].

السَّادسةُ والسَّابعةُ: التابعة لمُفردٍ أو جُملة لها محلٌّ، فالأُولى، نحو: ﴿مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ﴾[6]؛ فجُملةُ النَّفي صفةٌ ليومٍ، والثَّانية، نحو: زيدٌ قامَ أبوه وقعدَ أخوه[7].

3 - **المَسَلَةُ الثَّالثة:** الجُمل[8] التي لا محلّ لها سبعٌ أيضاً[9]: [إحداها] الابتدائيَّة[10]، وتُسمَّى المُستأنفة أيضاً، نحو: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ﴾[11].

الثَّانية، الواقعة صِلةً، نحو: [جاء] الذي قام أبوه.

الثَّالثة: المُعترضة، نحو: ﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ﴾[12].

---

(1) في نُسخة مروة: ومحلّها، بالإفراد، ص141.

(2) سورة غافر، من الآية: 16.

(3) في نُسخة مروة: ومحلَّها الجزم. وفي طبعة فودة من كتاب **الإعراب عن قواعد الإعراب**، ص28: لشرطٍ جازم.

(4) سورة الأعراف، من الآية: 186.

(5) سورة الروم، من الآية: 36.

(6) سورة البقرة، من الآية: 254.

(7) فجملة «قعد أخوه» في محل رفع؛ لأنها معطوفة على جملة «قام أبوه» الواقعة خبراً.

(8) في نُسخة مروة: في الجمل، ص142.

(9) في نُسخة مروة: وهي سبعة أيضاً، ص142.

(10) في كتاب **الإعراب عن قواعد الإعراب**، في الطبعتين المُبتدأة، بِصِيغة اسم المفعول، وهُما بمعنى، غير أنها أوفق لمُلاءمتها قوله وتُسمَّى المُستأنفة بالصِّيغة ذاتها.

(11) سورة يوسف، من الآية: 2، والدخان، من: الآية 3، والقدر، من الآية: 1.

(12) سورة البقرة، من الآية: 24.

الرَّابعة: التفسيريَّة، نحو: ﴿وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُمۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ﴾[1].

الخامسة: جواب القسم، نحو: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ﴾[2].

السَّادسة: جواب الشَّرط غير الجازم، نحو: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا﴾[3].

السَّابعة: التَّابعة لِمَا لا مَحَلّ له، نحو: قام زيدٌ، وقعد عمرو.

4 - **المَسَلَةُ الرابعة**: الجُمل[4]، الخبريَّة بعد النَّكرات المَحْضة صِفَات، نحو: ﴿حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ﴾[5]، وبعد المعارف المَحْضة أحوالٌ، نحو: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾[6]، وبعد غير المَحْض[7]، منهما مُحتمل لهما، نحو: مَرَرْت برجل صالح يُصلِّي[8]، ونحو: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ﴾[9].

الباب الثَّاني: في الظَّرف والجار والمَجْرور، وفيه[10]، أيضاً أربع مَسَائل:

إحداها: أنَّه لا بُدّ من تعلُّقهما بفعلٍ أو ما فيه مَعْناه، وقد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾[11].

(1) سورة البقرة، من الآية: 214.
(2) سورة ص، من الآية: 82.
(3) سورة الأعراف، من الآية: 176.
(4) في نُسخة مروة: الجملة، ص143.
(5) سورة الإسراء، من الآية: 93.
(6) سورة المدثر، الآية: 6.
(7) في نُسخة مروة، المحضة، ص143.
(8) وضح هذا المِثال في القواعد الكُبرى بقوله: «فإنْ شئت قدَّرت «يصلِّي» صِفَة ثانية لرجل لأنَّه نكرة، وإنْ شئت قَدَّرته حالًا منه؛ لأنَّه قد قَرُب من المَعْرفة باختصاصه بالصِّفة» انظر: طبعة فودة، ص51.
(9) سورة يس، من الآية: 37.
(10) في نُسخة مروة: ومنه، ص144.
(11) سورة الفاتحة، من الآية: 7.

ويُستثنى من حُروف الجَرّ أربعة لا يتعلَّقْنَ بشيء، وهي:

الزائد[1]، نحو: ﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾[2].

ولعلّ، نحو قوله[3]: (طويل)

.... لعل أبي المغوارِ منك قريبُ

ولولا، كقوله[4]: (سريع)

.... لولاكِ في ذا العامِ لَم أَحْجُجِ

وكاف للتَّشبيه، نحو: زيدٌ كعمرو.

والمَسَلَةُ الثَّانية: حُكمُهُما بعد المَعْرفة والنَّكرة حُكم الجُملة[5]، فيتعيَّن كونُهما صِفَتين في نحو: رأيتُ طائرًا على غُصْنٍ، أو فوق غُصْنٍ.

وكونُهما حالين في نحو: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ فِى زِينَتِهِۦ﴾[6]، وقولك: رأيتُ الهِلالَ بين السَّحاب، ويحتملان/[اللوحة: 2] الوَجْهين، في نحو: هذا ثمرٌ يانعٌ على أغصانه، أو فوق أغصانه.

المَسَلَةُ الثَّالثة: مَتَى وقع أحدهما صِفة أو صِلة أو خبرًا أو حالًا تعلَّق بمحذوف وجوبًا تقديره: كائنٌ أو استقرّ، إلّا في الصِّلة، فيجبُ تقديره باستقرَّ.

---

(1) في نُسخة مروة: الباء الزّائدة، ص144.

(2) سورة الرعد، من الآية: 43.

(3) البيت ينسب إلى كعب بن سعد الغنوي في رثاء أخيه أبي المغوار، وتمامه:

فقلت ادعُ أُخرى وارفع الصوت جهرة لعلّ أبي المغْوَار منْك قَرِيب

انظر: **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، بالقاهرة، ط4، 1420هـ/ 2000م، الشاهد 877، ج10، ص426.

(4) البيت لعمر بن أبي ربيعة، وتمامه:

أومتْ بِعَيْنَيْهَا مِن الهَوْدَجِ لولاكَ في ذا العام لم أحجُجِ

انظر: ديوانه، دار الكتاب العربي، ط2، 1416هـ/ 1996م، ص92.

(5) في نُسخة مروة: الجمل، ص145.

(6) سورة القصص، من الآية: 79.

المَسْألة الرابعة: إذا وقع أحدهما صِفةً أو صِلةً أو خَبَرًا أو حَالًا، أو مُعْتَمِدًا على نفي أو استفهام، جاز رفعه للفاعل، نحو: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ﴾[1]، ونحو: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾[2].

الباب الثالث: فيما يُقال عند أدواتٍ يكثُر دَوْرُها في الكلام، وهي خَمْسة وعُشرون[3].

يُقال في الواو: حَرْف عَطْف لمُطْلق الجَمْع[4].

وفي حتّى: حَرْفُ عَطْف [وهي][5]، لمُطلق الجَمْع والغاية.

وفي الفاء: حرف عَطْف للتَّرتيب والتَّعقيب.

وفي ثمّ: حَرْف عَطْفٍ للترتيب والمهلة.

وفي قد: حَرْف تحقيق وتوقُّعٍ وتقليل.

وفي السِّين وسوف: حَرْف استقبال، وهو خيرٌ من قولِ كثير منهم[6]: حَرْف تنفيس.

وفي لَمْ [ولمَّا][7]: حَرْف جزم لِنَفي المُضارع وقَلْبه ماضيًا، ويُزاد في لمَّا[8]، فيُقال: متَّصلًا نفيُه، مُتوقّعًا ثُبُوتُه.

---

(1) سورة البقرة، من الآية: 19.

(2) سورة إبراهيم، من الآية: 10.

(3) في طبعة الصنادقيَّة بميدان الأزهر، ص15، ترجمة الباب: «في الإشارة إلى عِبارات مُحرَّرة مُستوفاة موجزة» وفي طبعة فودة: «في تفسير كلمات يحتاج إليها المُعرب وهي عشرون كلمة»، ص63، وقد أحصيتها فألفيتها خمسة وعشرين بالفعل.

(4) في نُسخة مروة: وهي لمُطلق الجَمْع، ص146.

(5) زيادة من نُسخة مروة، ص146.

(6) في نُسخة مروة: قولهم، ص146.

(7) زيادة مُقتضاة، وهي كذلك في كُل كلمة أو عِبارة توضع بين مَعْقوفين ما لم ينبه على خلاف ذلك.

(8) في نسخة مروة: لمّا النافية، ص146.

وفي لَنْ: حَرْف نَصْبٍ ونفي واستقبال[1].

وفي إذًا: حرف جواب وجزاء[2].

وفي لو: حَرفٌ يقتضي امتناعَ ما يليه، واستلزامَه[3]، لتاليه/[لوحة: 3] وهو خيرٌ من قَوْل كثيرٍ [منهم][4]: حرف امتناعٍ لامتناعٍ.

وفي لـمَّا[5] في نحو: لـمّا جاءني[6]، زيد أكرمته: حَرْفُ وجود لوجود.

وفي لولا، في نحو[7]: لولا زيدٌ لأكرمتك: حَرْف امتناع لوجود[8].

وفي نعم: حرف تصديق ووعد وإعلام.

وفي بَلَى: حرفٌ لإيجاب المَنْفي.

[وفي أجل: حرفُ تصديق للخبر][9].

وفي إذَا: ظَرْفٌ مُستقبلٌ خافضٌ لشَرْطه، منصوب بجوابه.

وفي إذْ[10]: ظَرْفٌ لما مَضَى من الزَّمان.

وفي كَلَّا: حَرْفُ ردعٍ وزجرٍ، وبمَعْنى حقًّا.

---

(1) في نُسخة مروة: حَرْف استقبال ونفي ونصب. وترك الإشارة إلى النَّصب أَوْلى؛ لأنَّه مَشْروط.

(2) زيادة من نُسخة مروة، ص147.

(3) في نُسخة مروة: واستلزام، ص147. لا يستقيم الكلام إلَّا بأحد وَجْهين إمَّا أنْ يُقال: واستلزام تاليه، أو استلزامه لتاليه.

(4) زيادة من نسخة مروة، ص147.

(5) في نُسخة مروة: الوجودية.

(6) في نُسخة مروة: لما جاء زيد، ص147.

(7) في نُسخة مروة: وفي لولا، نحو، ص147.

(8) في نُسخة مروة: حَرْف امتناع لوجود، نحو: لولا زيدٌ لأكرمتك، ص147.

(9) زيادة من نُسخة مروة، ص147.

(10) في نُسخة مروة: وفي إذْ بالسكون، ص147.

فصل: وتكون لا نافية، نحو: لا إله إلا الله، وناهية، نحو: لا تقم، وزائدة للتَّوكيد، نحو: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾[1].

وتكون إنْ شرطيَّةً، نحو: إنْ تقم أقم.

ونافيةً، نحو: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍ بِهَٰذَآ﴾[2].

وزائدةً، نحو: ما إنْ زيدٌ قائمٌ.

ومُخفَّفةً من الثقيلة، نحو: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ﴾[3]، ونحو: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾[4]، في قراءةِ من خَفَّف المِيم.

[وتردُ] أنْ حرفًا مَصْدريًّا يَنصبُ المضارع، نحو: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى [خَطِيٓـَٔتِى][5]﴾[6].

ومُخفَّفةً من الثقيلة، نحو: ﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم [مَّرْضَىٰ][7]﴾[8].

ومُفسِّرةً، وهي الواقعة بعد جُملة فيها مَعْنى القول دونَ حُروفه، نحو: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ﴾[9].

وزائدةً للتوكيد، نحو: ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلْبَشِيرُ﴾[10].

وترد مَنْ شرطيَّةً، نحو: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا/ يُجْزَ بِهِۦ﴾[11]. [لوحة: 4]

---

(1) سورة الحديد، من الآية: 29.
(2) سورة يونس، من الآية: 68.
(3) سورة هود، من الآية: 111.
(4) سورة الطارق، الآية: 4.
(5) زيادة من نسخة مروة، ص149.
(6) سورة الشعراء، من الآية: 82.
(7) زيادة من نُسخة مروة، ص149.
(8) سورة المزمل، من الآية: 20.
(9) سورة المؤمنون، من الآية: 27.
(10) سورة يوسف، من الآية: 96.
(11) سورة النساء، من الآية: 123.

واستفهاميَّةً، نحو[1]: ﴿مَنۢ بَعَثَنَا﴾[2].

وموصولةً، نحو: ﴿وَمِنَ ٱلشَّيَٰطِينِ مَن يَغُوصُونَ لَهُۥ﴾[3].

ونَكِرة موصوفة، نحو: مَرْرت بِمَن مُعجبٍ لك.

وترد أيٌّ شَرْطيةً، نحو: ﴿أَيًّا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾[4].

واستفهاميَّةً، نحو[5]: ﴿أَيُّكُمۡ زَادَتۡهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنٗاۚ﴾[6].

وموصولةً، نحو: ﴿لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمۡ أَشَدُّ﴾[7].

وصِفةً، نحو: مَرَرْت برجلٍ أيِّ رجل.

ووصلة إلى نِداء ما فيه «أل»، نحو[8]: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ﴾[9].

وترد ما اسمًا موصولًا، نحو: ﴿مَا عِندَكُمۡ يَنفَدُ﴾[10].

وشَرْطًا، نحو[11]: ﴿وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ يَعۡلَمۡهُ ٱللَّهُ﴾[12].

واستفهاميَّةً، نحو[13]: ﴿وَمَا تِلۡكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾[14].

وتعجُّبًا[15]، نحو: ما أحسنَ زيدًا!

---

(1) في نُسخة مروة: نحو قوله تعالى، ص149.
(2) سورة يس، من الآية 52. وفي نُسخة مروة، ص149: ﴿مِن مَّرۡقَدِنَاۜ﴾.
(3) سورة الأنبياء، من الآية: 82.
(4) سورة الإسراء، من الآية: 110. وفي نُسخة مروة: (أيّما تدعو).
(5) في نُسخة مروة: نحو قوله تعالى.
(6) سورة التوبة، من الآية: 124.
(7) سورة مريم، من الآية: 69.
(8) في نُسخة مروة: نحو قوله تعالى، ص150.
(9) سورة الانفطار، من الآية: 6، والانشقاق، من الآية: 6.
(10) سورة النحل، من الآية: 96.
(11) في نُسخة مروة: وشرطيَّة، نحو قوله تعالى.
(12) سورة البقرة، من الآية: 197.
(13) في نُسخة مروة: نحو قوله تعالى.
(14) سور طه، الآية: 17.
(15) في نُسخة مروة: وتعجُّبيَّة.

ونَكِرةً موصوفةً، نحو: مررتُ بِمَا مُعجبٍ لك، وتارة موصوفًا بها[1]، نحو: ﴿مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾[2].

ومَعْرفة تامَّة، نحو: ﴿فَنِعِمَّا هِيَ﴾[3]، أي: فنعمَ الشيء [هي][4].

وترد حَرْفًا، فتكون نافيةً، نحو: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾[5].

ومَصْدريَّةً، نحو: ﴿وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ﴾[6].

وكافّةً، نحو: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[7].

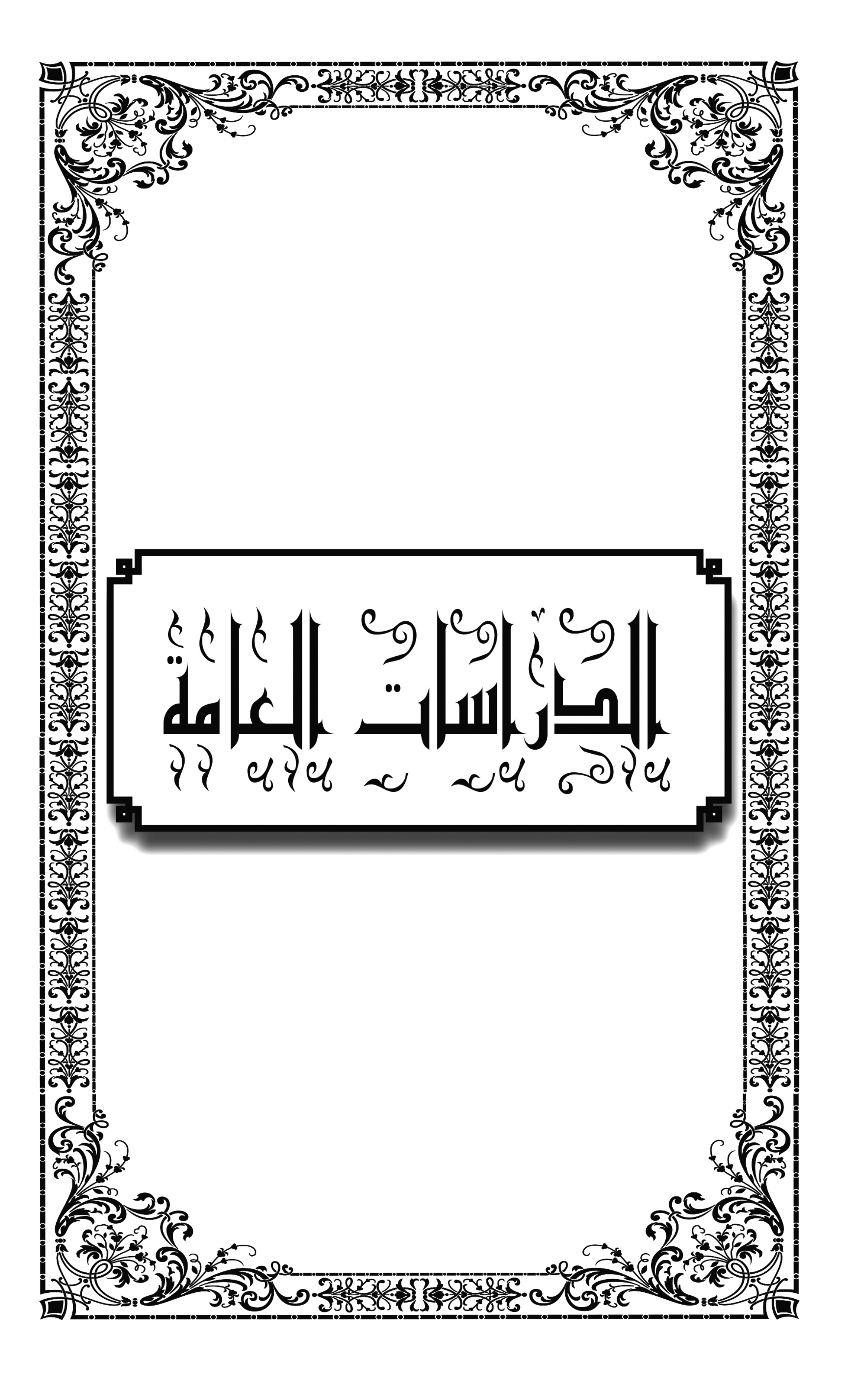
وزائدةً للتوكيد، نحو: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[8].

فهذا مع التوفيق كافٍ مُحصَّلًا.

تمَّت والحمد للَّه والمِنَّة له سُبحانه، نهار الأربعاء يوم عَرَفة من شُهور سنة أربع وسبعين وسبعمائة، على يد أحمد بن علي بن النقيب الحنفي عَاملَه اللَّه بلُطْفه الحَفِي.

بَلَغ مُقابلة وتصحيحًا على [نُسخة] كُتبت من نُسخة المُصنِّف [وروجعت بحسب] القُدرة والإمكان.

(1) في نُسخة مروة: ونكرةٍ موصوفٌ بها، ص150.
(2) سورة البقرة، من الآية: 26.
(3) سورة البقرة، من الآية: 271.
(4) زيادة من نُسخة مروة، ص151.
(5) سورة يوسف، من الآية: 31. وفي نُسخة ط، ص15: (ما هذا بشر).
(6) سورة آل عمران، من الآية: 118.
(7) سورة النساء، من الآية 171.
(8) سورة آل عمران، من الآية: 159. في نُسخة مروة: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾، ص150.



الدراسات العامة



الشيخ إسماعيل الجيطالي

من أعلام القرن الثامن الهجري

أ.د. محمد مسعود جبران

كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ـ ليبيا

الشيخ الإمام أبو طاهر إسماعيل الجيطالي[1] النفوسي[2]، عَلَم من أعلام ليبيا، والغرب الإسلامي، وإمام من أئمَّة المذهب الإباضي السني[3] وفقهائه الكُبار، ومن العُلماء العاملين الذين ارتفعت لهم في القرن الثَّامن الهِجري،

---

(1) ويُكتب في بعض المصادر والمراجع: الجيطالي، تُراجع ترجمته وأخباره في المظان المذكورة في هذا البحث وفي غيره.

(2) النفوسي نِسْبة إلى نفوسة: قبيلة لها باع طويل في نَشْر المذهب الإباضي، قال الإمام عبد الوهاب: «إنَّ هذا الدِّين -يقصد المذهب الإباضي- قد قام بسيوف نفوسة، وأموال مزاته»، ونفوسة من البربر البتر.

(3) المذهب الإباضي، مَذْهب سني إسلامي، يُنْسب إلى الفَقيه عبد اللَّه بن إباض، وصاحب المذهب في الأصل الفَقيه المُحدِّث، وقد دخل هذا المذهب إلى طرابلس الغرب ومُدُنها، وبخاصَّة الجبل الغربي جبل نفوسة في القرن الثاني الهجري، وهو التاريخ نفسه الذي دخل فيه إليها المذهب المالكي على يد الفَقيه المُحدِّث علي بن زياد، وأتباع الإباضيَّة ومؤرِّخوها يؤكِّدون أنَّ الإباضية ليسوا فرقة من فِرَق الخَوارج، ولهم أعلام مشاهير في العِلْم والجِهَاد والحُكم في القديم والحديث، ومن أهم الكُتب التي يُمكن الرجوع إليها في هذا الصَّدد كتاب **الإباضيَّة في موكب التاريخ والإباضيَّة بين الفرق الإسلاميَّة والإباضيَّة دراسة مركَّزة في أُصولهم** للشيخ علي بن يحيى معمر، **ودراسات عن الإباضيَّة** للشهيد الدكتور عمرو خليفة النامي، وكتاب **الإباضيَّة في مِيدان الحقّ** للأُستاذ ناصر المسقري، وكتاب **أضواء إسلاميَّة على المعالم الإباضيَّة** للشيخ بكير بن سعيد اعوشت، **ونشأة الحَرَكة الإباضيَّة** للدكتور عوض خليفات، **ومدخل إلى دراسة الإباضية وعقيدتها** لـ بيير كوبرلي، **والحِوار الإباضي المالكي** لصولة الغدامسي وأحمد الشماخي.

الرَّابع المِيلادي بِفَضْل عُلومهم وآثارهم ومواقفهم محاسن ومفاخر ورايات.

ومن العَجَب العُجَاب حقًّا، بل ومن المُفارقة المُستغربة أنَّ هذا القرن وما تلاه من القُرون كان الحِقبة التاريخيَّة، بل المُنْعرج الخطير فيها الذي آذنت فيه شمس الحَضَارة الإسلاميَّة الزاهرة المُشْرقة بالأُفول، كما بدأ إشعاعها المُضيء المُتألِّق في الشُّروع بالمَغِيب وراء الأُفق، حيث شهد أهله مَظَاهر التقَهْقر السياسي، والانهيار المَدَني والعَسْكري بجلاء، في الوقت الذي شَهِدوا فيه أيضاً في شيء من التقابل ظُهور حَرَكة فِكريَّة مُزدهرة، وحياة عَقْليَّة وذهنيَّة قويَّة خَصْبة، كما رأوا، ورأى من جاء بعدهم من الكُتَّاب والمؤرخين بروز قامات عقليَّة سامقة في آفاق العِلْم والأدب، تجلَّت نُجومها في سَمَاء مَشْرق البلاد الإسلاميَّة ومَغْربها، فقد ظهر من أعلام الحَرَكة الفِكْريَّة في مُستوياتها المَعْرفيَّة المُختلفة في المشرق مشاهير من أمثال: ابن فضل اللَّه العمري، ومحيي الدِّين بن عبد الظاهر، والقلقشندي وكمال بن الهمام وابن دقيق العيد، وابن نباتة السعدي، وبرهان الدِّين القيراطي.

كما ظهر فيه من أعلام الحَرَكة الفِكْريَّة والأدبيَّة في الغَرَب الإسلامي الذي كان يَشْهد هو الآخر الانهيار الحَضَاري والعَسْكري مشاهير من أمثال: محمد لِسان الدِّين بن الخطيب، وعبد الرحمن بن خلدون وأبي الحسن النباهي وأبي موسى الطرابلسي، وتلميذه مُترجمنا الجيطالي ومحمد بن علي الخروبي وغيرهم.

فقد كان العَلَّامة الفَقيه الصُّوفي الشيخ إسماعيل الجيطالي من أعلام ليبيا، نُخَصِّص هذا البحث لدراسته، ودراسة آثاره، ومناحي القُوَّة والعَظَمة في مواقفه الحياتيَّة، وأيضاً في إبداعاته التأليفيَّة، من أعلام هذا الأُفق البارزين في القرن الثامن الهِجري؛ إذ وُصِف بين مقامات أعلامه بأنَّه حُجَّة الإسلام في الغَرب الإسلامي، وبأنَّه الشيخ الحافظ العَالم، العامل المُحافظ، ذكره أحمد ابن سعيد الشماخي في كتابه السِّير، فقال إنَّه: «كان شيخًا حافظًا، وعالمًا عاملًا مُحافظًا»[1]، وحلَّاه صاحب الطَّبقات بِحُجَّة الإسلام، حيث قال: «هو

(1) **السِّير**، للشماخي، 2/ 195.

حُجَّة الإسلام، الإمام أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي النفوسي»[1] وَوَصَفَه الشيخ محمد أبو راس في كتابه «**مؤنس الأحبة في تاريخ جربة**» بالإمام الورع، مُستجاب الدَّعوة[2]، وحلَّاه من العُلماء والباحثين المُحدثين العالم الباحث الشيخ علي يحيى معمر[3] بقوله: «فيلسوف الإسلام»[4] وبوَصْفه أنَّه «عِمْلاق من عَمَالقة الفِكْر الإسلامي في ذلك العَصْر»[5] يعني عَمَالقة الفِكْر الإسلامي في القرن الثَّامن الهِجري. كما حلَّاه العالم الجزائري المؤرخ الشيخ محمد علي دبوز: «غزالي المغرب»[6] وهي الصِّفة المُقابلة لحُجَّة الإسلام ضرورة أنَّ أبا محمد الغزالي كان يُسمَّى حُجَّة الإسلام.

وقال الشيخ سالم بن حمود السيابي العماني في وصف هذا العَلَم الليبي، وتقدير مَكَانته العِلْميَّة: «الشيخ أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي النفوسي، الإمام البارع، أحد أعلام الفِكْر العربي، وأكبر فطاحل الفِقه في الإسلام، وأكبر الأئمة الأعلام في زمانه»[7].

ترجمته وسيرة حياته:

نبتدئ هذه الترجمة للشيخ العَالِم العَامِل إسماعيل الجيطالي بذكر ما وصلنا من أسماء أوليته ونَسَبه، فنقول: يُكنى هذا العالم الجليل بأبي طاهر، ولعلَّ الكُنية دالَّة على اسم أكبر أولاده طاهر أمَّا اسمه فإسماعيل، واسم والده موسى الجيطالي[8]، نِسْبةً على قَرْيته والقَرْية التي وُلد فيها مُترجمنا (جيطال)، والتي حَدَّد بعض معالمها قَلَم الشيخ الأديب علي يحيى معمر بقوله: «إنَّ جيطال

(1) م.ن.، 2/ 195-198.
(2) مؤنس الأحبة في تاريخ جربة.
(3) له ترجمة ضِمن تراجم أعلام هذا الكتاب.
(4) **الإباضية في موكب التاريخ**، 1: 350.
(5) م.ن.، الجزء والصفحة.
(6) **تاريخ المغرب الكبير**، 3: 390.
(7) في تقديمه الطبعة العمانية سنة (1429هـ/ 2008م).
(8) **السِّير**، للشماخي، 2: 192، **الإباضية في موكب التاريخ**، 2: 350، **معجم أعلام الإباضية**، 2: 112.

مدينة فسيحة تقع بين (أمسين) و(اينر) على ربوتين مُتقابلتين، تُحيط بها من جميع الجِهات غابات كثيفة من الزيتون والتِّين»[1].

فهي على ذلك الوصف قَرْية، بل بلدة زراعيَّة، تُحيط بها غروس الزيتون والتِّين، ويكتسي بجمالها المكتسب من موقعها الرائع الواقع على ربوتين مُتقابلتين من رُبى جبل نفوسة، أو الجبل الغربي الأشم، ومن الغريب أنْ يغفل الشيخ الطاهر الزاوي ذكر هذه المدينة في كتابه **معجم البلدان اللِّيبية** وهي من المُدن الرائعة التي أنجبت أعلامًا في طليعتهم مُترجمنا أبو طاهر إسماعيل الجيطالي الذي أثنى العُلماء على عِلْمه ومواقفه وتآليفه، في هذا المُحيط القَروي الجبلي البديع المَكْسو بالغابات والأشجار المُثمرة وغير المُثمرة، والأحراش المُزدانة بالأعشاب والغُروس.

ولد الشيخ إسماعيل الجيطالي في تاريخ مجهول نذهب إلى أنَّه كان في النِّصف الأخير من القرن السَّابع الهجري في مُحيط أُسرته التي كانت على الراجح من الأُسر الجيطالية المشهورة والميسورة، ذات السَّعة بما كانت تملكه من الأراضي الزِّراعيَّة، وبما كانت تقوم به من التجارة والصفق، وهي المُكتسبات المادِّية التي عوَّل مُترجمنا فيما بعد على تثميرها وإنمائها، فقد أخبرتنا سِيرة الشيخ الجيطالي في مساق الحديث عن حياته التعليميَّة بأنَّه اختلف في بدايتها على كتّاب قريته أو مدينته (جيطال) فَشَرع مثل أترابه ولِدَاته في حِفظ كتاب اللَّه العزيز، وأنَّه قد تَمكَّن من هذا الحِفظ على صِغَر سِنِّه، ونعومة أظافره، بفضل مَلَكته الحافظة اللَّاقطة التي اشتهر بها بين أقرانه وأترابه في الصِّغر، كما أدركها فيه طُلَّابه ومُريدوه في الكبر[2].

ثم انتظم في حَلقات الدُّروس، وحلق مجالس العِلْم ودولاته، ومن أسف أنَّ التاريخ لم يخبرنا إلَّا بقِلَّة عن شيوخه الذين أخذ عنهم الكُتب والعِلْم في طَوْر ما بعد الكتّاب، والراجح عندي أنَّ طائفة من أفراد أسرته أهله

(1) **الإباضية في موكب التاريخ**، الحلقة الثَّانية، 2: 107.
(2) كتاب **السير** للشماخي، 2: 196.

-وكانوا من أهل اليَسار- عُدُّوا من أشياخه في هذه المَرْحلة المَجْهولة من حياته ومن المؤثِّرين في تكوينه العلمي.

على أنَّ الذي تجتمع عليه كلمة مؤرِّخي إسماعيل الجيطالي ودارسيه -مع إغفالهم لذلك الطّور التحصيلي الذي أخذ فيه العلم عن طائفة من عُلماء أُسرته الذين رجَّحنا القول إنَّهم كانوا من شيوخه المجهولين الذين أفادوه ضِمن شُيوخ قبيلته[1]، أنَّ شيخه الأبرز الذي كان له دوره البالغ في تكوينه، وفي الرُّقي بِمَداركه إنَّما هو الشيخ أبو موسى عيسى بن عيسى الطرمسي أو الطرميسي[2]، المُتوفَّى عام (722هـ/ 1322م)[3]، الذي ذكر المؤرخون والإخباريون من أعماله العِلْميَّة في الجبل الغربي، أنَّه كان صاحب مَدْرسة عِلْميَّة في جبل نفوسة، وهي التي ارتادها واختلف إليها، بل تكون بها طائفة من تلاميذه وطُلَّابه المُبرزين، يأتي مُترجمنا إسماعيل الجيطالي في طَليعتهم.

والذي يظهر من تَرْجمة الشيخ أبي موسى الطرميسي شيخ مُترجمنا، أنَّه كان -حَسب الرِّوايات المُتناقلة في كُتب التاريخ- من العُلماء الصَّالحين الذين أعطوا حياتهم للعِلْم والتعليم، ومن ذوي النزعة الدَّعويَّة والإصلاحيَّة في الجبل الغربي في النِّصف الأخير من القَرْن السابع الهِجري، وأنَّه تلقَّى عُلومه وتربيته عن العالم المشهور أبي زكريا ابن وجدليش[4]، وهو العالم النّفوسي الذي كان مِمَّن تفرَّغوا للإقراء والتعليم والإصلاح، ونَشْر المذهب الإباضي في الجبل الغربي، فبالإضافة إلى ما عُرف به الشيخ عيسى الطرميسي[5] من نَشْر

(1) قال الشيخ أحمد بن سعيد الشماخي في كتابه السِّير مُتحدثاً عنه «أخذ العلم عن الشيخ يحيى ابن وجدليش وعلَّمه لغيره، واشتهر بالورع والعِلْم والتعليم، ولم يتزوَّج قط لاشتغاله بالعِلْم، وتحوَّل إلى مزقورة عام ثمانٍ وسبعمئة، وحجَّ عام أربعة وسبعمائة، وكان لونه مائلًا إلى البياض، قليل الشعر في جَسَده، مُستجاب الدُّعاء، ساد جماعة مِمَّن أخذ عنه، وتوفِّي عام اثنين وعشرين بعد سبعمائة، وحبَّس ما خلَّف من الكتب على طلبة نفوسة وفُقهائها».

(2) وجدته في بعض المصادر والمراجع يُكتب بذينك الشكلين.

(3) كتاب **السير**، 2: 193.

(4) كتاب **السير** للشماخي، 2: 190.

(5) طرميسة: مدينة من مُدن نفوسة بالجبل الغربي، قُرب مدينة جادو، وإليها يُنسب الشيخ أبو موسى عيسى شيخ الجيطالي وأصحابه.

العلم والتوجيه والدَّعوة أَسَّس عددًا من منارات العِلْم في مُدُن الجبل الغربي وَقُرَاهُ تقرُّبًا من اللَّه؛ مثل مدرسته الواقعة بين بلدة طرميسة ومدينة جادو[1]، كما أسَّس وأشرف على مدارسه الأُخرى في (مزغورة)[2]، و(يفرن)[3]، و(أمسين)[4] وغيرها، وأوقف عليها مكتبته ليستفيد منها الشُّيوخ وطَلَبة العِلْم؛ يَسْعى إلى نَشْر المذهب الإباضي، باعتباره مذهبًا فقهيًّا إسلاميًّا مُتحدًا مع غيره من المذاهب الفِقهيَّة الإسلاميَّة الأُخرى في الأُصول، وإن اختلفت معها في بعض الفُروع[5]، وقد عمل الجيطالي على نَشْر ذلك كما سيتَّضح في سَمَاحة بعيدة عن التعصُّب المذهبي الضيِّق المَقِيت.

وقد تَلقَّى الشيخ أبو طاهر إسماعيل الجيطالي في مدرسة شيخه الطرميسي المذكورة، وأيضًا في فُروعها المُلحقة الكثير من عُلومه اللُّغويَّة وفهومه الشَّرعية الدَّالة على هذا التوجُّه السليم، والدائرة في هذا الفَهم الصَّحيح، والإدراك الفسيح لمقاصد الإسلام، والمَعْرفة من القاعدة الفقهيَّة المُتمثِّلة في أنَّ «خير الأُمَّة في اختلاف الأئمة» أي: اختلافهم في الفُروع، ومن قاعدة التعاون بين المسلمين في نُصْرة الحَقّ المُبين والدِّين المَتين، التي هي من أهم مقاصد الشريعة الإسلاميَّة المبنيَّة على الآية القرآنية: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[6].

وقد كان من أشهر تلاميذ الشيخ عيسى الطرمسي أو الطرميسي في هذه المَدْرسة الإسلاميَّة التي أَسَّسها هو مُترجمنا الإمام الجيطالي، موضوع البحث، وزملاؤه في التحصيل فيها من طَلَبة العِلْم، أمثال الشيوخ: إبراهيم بن

(1) جادو: من مدن الجبل الغربي الكُبرى، يراجع كتاب: **معجم البلدان الليبية**، ص86.
(2) بلدة في الجبل الغربي.
(3) مدينة في الجبل الغربي معروفة بتاريخها وأعلامها.
(4) بلدة في الجبل الغربي المذكورة.
(5) يُراجع في ذلك كتاب: **الإباضية دراسة مركزة في أُصولهم** و**مدخل إلى دراسة الإباضية وعقيدتها** و**الحوار الإباضي المالكي**.
(6) سورة آل عمران، من الآية: 19.

أبي يحيى الباروني[1]، وأبي زكريا بن أبي العز[2]، وأبي ساكن عامر بن علي الشماخي (ت 792هـ/ 1389م)[3]، ويدراسن الأزاخي (ت 732هـ/ 1331م)[4]، وجميعهم من أعلام ليبيا في العِلْم والثقافة والدِّين في جبل نفوسة في القرن الثَّامن الهجري[5]، وقد تلقَّى مُترجمنا أبو طاهر الجيطالي مع زملائه في التحصيل المذكورين وغيرهم عن شيخهم الطرميسي هذا الكثير من عُلُوم العربيَّة، ومن عُلُوم المقاصد، وكُتب الفِقه الإباضي وغيره[6]، من تآليف عُلماء الإسلام المدروسة والشائعة في معاهد العُلُوم الإسلاميَّة، وفي المدارس الإباضيَّة عندئذ ما غَذَّى به فكره، وأَثْرى به عُلُومه ومعرفته، نذكر من هذه الكُتب المُقرَّرة عهدئذ كتاب «**العدل والإنصاف**» للإمام أبي يعقوب الوارجلاني في ثلاثة أجزاء، وكتاب «**الإيضاح**» و«**الجامع الصحيح**» للإمام الربيع بن حبيب، و«**الدليل والبرهان**» للوارجلاني، و«**أصول الدِّين**» لتبغورين بن عيسى، و«**الموجز**» لأبي عمار عبد الكافي[7]، والذي يُستنتج من سِياق ترجمة مُترجمنا وأحوال زملائه في التحصيل، أنَّ شيخهم أبا موسى عيسى الطرميسي الذي تعهَّد تربيته وتربية زملائه وأقرانه في الأخذ والتلقِّي، قد غَذَّى فيهم جميعًا روح النِّقاش والحِوار، وقَوَّى في تربيتهم مَظْهر البحث والجدل وإدمان القراءة في كُتب المذهب، وفي كُتب

---

(1) تُراجع ترجمته في كتاب **السير** للشماخي.

(2) قال الشيخ الشماخي في كتاب **السير**، 2: 193: «تعلَّم العِلْم وعَلِّمه، وكان نسَّاخًا للكُتب، ولم يشغله العِلْم عن النَّسخ أو النَّسخ عن العِلْم، شرح الدعائم في سِفْرين».

(3) قال الشماخي في كتاب **السير**: «واسطة العقد، ومنتهى القصد، أخذ العِلْم من أبي موسى عيسى بن عيسى، وصاحب الشيخ أبا عزيز، وكان يؤثره على الأشياخ... وألَّف ديوانه» أي: كتابه الفِقهي.

(4) قال الشماخي: «أخذ العلم عن عمّنا عيسى، وصاحب عمّنا أبي عزيز، وحجَّ عام اثنين وثلاثين وسبعمائة، وفيها تُوفِّي على ما أظن».

(5) يُراجع في ذلك: كتاب **السير** للشماخي، و**معجم أعلام الإباضيَّة بين الفِرَق الإسلاميَّة**، و**الإباضية في موكب التاريخ**.

(6) كتاب **السير** للشماخي، 2: 195.

(7) يراجع في ذلك كتاب **السير** للشماخي، و**الإباضية في موكب التاريخ**، لعلي يحيى معمر.

المذاهب والفِرَق الإسلاميَّة الأُخرى لبِناء جُسور التواصل والتآخي[1] يدلنا على هذا المَظْهر ما ذكره صديقه وقرينه في التحصيل عن هذا الشيخ الطرميسي، أعني الشيخ عامر الشماخي، المُتوفَّى عام (792هـ/ 1389م)[2]، فقد ذكر أنَّ الشيخ الجيطالي قد طَرَق باب بيته بعد صَلَاة العِشاء؛ أي: في العِشاء الآخر؛ فوجده عاكفًا على قراءة كتاب من الكتب، فتابع معه القراءة، ثم أخذا يتباحثان في مسائله، وفي مسائل عِلْميَّة أُخرى، واستغرقا الوقت في ذلك، إلى أن تنفَّس الصَّباح[3].

وهذا الذي وَصَفَه الشماخي من سَهَر مُترجمنا وصديقه العالم الجيطالي في البحث والنِّقاش طَوال اللَّيل، يدلنا على حُبِّه وحُبِّ صاحبه للعِلْم والبحث، غرسه فيهما شيخهما الطرميسي، وهو صُورة مُشرقة من صُور صَبْر طُلَّاب العِلْم المُخلصين، ودأبهم في أخذ العِلْم بقُوَّة، وتحصيلهم له بكدٍّ وجدٍّ.

وكما غَرَس الشيخ الطرميسي في تلميذيْه المذكوريْن بل في تلاميذه وطُلَّابه حُبّ العِلم، وإدامة البحث، والصَّبر على الدَّرس والنِّقاش في مسائله المُتنوِّعة، التي زوَّدتهم فيما بعد بأرصدة من المعرفة، غرس فيهم أيضًا حُبّ الكتابة والتدوين ومزية التحرير والتحبير التي انتهت بهم إلى مَنْزلة في التأليف والتصنيف.

فقد كان الشيخ الجيطالي وجُل زملائه في التلقِّي والتحصيل من شيخهم الطرميسي يتبارون في الكتابة والتأليف، فكانت لهم جميعًا أو لجُلِّهم كُتب وآثار وأخبار، وهي التي دَعَت الشيخ الفاضل علي يحيى معمر[4] -رحمه الله تعالى- إلى النَّظر إلى مدرسة الشيخ الطرميسي على أنها «أعظم المدارس بنفوسة، وجَّهت طُلَّابها إلى الاشتغال بفن التأليف»[5].

(1) **الإباضية في موكب التاريخ**، 1: 350.
(2) **السير**، 2: 198، **الإباضية في موكب التاريخ**، 1: 353.
(3) كتاب **السير** للشماخي، 2/ 197-198.
(4) ترجمنا له ترجمة وافية في هذا الكتاب.
(5) **الإباضية في موكب التاريخ**، 1/ 105.

كذلك أخبرنا مؤرِّخنا الجيطالي أيضًا عن صُحبته لعالم آخر؛ من أترابه من عُلماء جبل نفوسة هو الشيخ أبو عزيز[1]، وذكروا الجيطالي، صحبه زمانًا، وما من شكّ في أنَّه استفاد من هذا الشيخ العَالِم خِلال الزَّمان الذي لَقِيه فيه الكثير من عِلْمه وفَضْله، ومن مَعْرفته وتوجيهه كما استفاد أيضًا من صُحبة صديقه الشماخي المذكور.

وممَّا ذكره المؤرِّخون والإخباريُّون عن طبيعة تكوين الشيخ الجيطالي في مَرْحلة التحصيل التي تتلْمذ فيها عن شيخيه المذكورين، وعن أصدقائه وعلى بعض أفراد أُسرته من عُلماء -كما رجحنا- أنَّه اتَّسم بحافظة وذاكرة مُسْعفتين، فكان -على ما ذكره زميله في التحصيل الشيخ عامر الشماخي يَحْفظ **ديوان الدعائم** لابن النَّظر، و**مقامات الحريري** و**الأشعار السِّتة**، وكتاب **العدل والإنصاف** للوارجلاني، وجمل الزَّجَّاجي[2].

ومن طريف ما أخبر به مُترجموه في حِرْص الشيخ الجيطالي في مهر حِفظه الذي عُرف به، ما رواه عنه بعض الأشياخ من أنَّه اتَّخذ تلك المحفوظات المذكورة أورادًا قسمها على أيام الأُسبوع، يعرضها ويستذكرها خَشية نِسيانها، واتَّخذ اليوم الأخير مِنْها لِتِلاوة سُوَر القُرآن الكريم ودراسته، لتكون الخِتْمة ليلة الجمعة[3]، وممَّا أخبروا به أنَّه كان من صديقه الشيخ عامر الشماخي صاحب كتاب «الإيضاح» كفرسي رهان في المُذاكرة والدَّرس وهُما من خرِّيجي مدرسة شيخهما أبي موسى عيسى الطرميسي، ويبدو أنَّ مُترجمنا الجيطالي ظلَّ على ذلك الحِرْص والشَّغف بالأخذ والتحصيل والحِفْظ، والنِّقاش في المسائل العِلْميَّة والحِوار فيها مع شيوخه وإخراجه في التحصيل العِلْمي طَوال مَرْحلة الدِّراسة والتلقِّي، لا بل إلى أُخريات حياته.

---

(1) تُراجع أخباره وآثاره في كتاب **السير** لأحمد بن سعيد الشماخي، وفي **الإباضية في موكب التاريخ**.

(2) **السير** للشماخي، 2: 196.

(3) كتاب **السير**، 2: 196.

الطَّوْر العَمَلي في حياته:

لقد أتبع ذلك الطَّوْر التكويني من حياة الشيخ أبي طاهر إسماعيل الجيطالي طَوْر عَمَلي عُرف به في حياته العاملة الحافلة التي شهدها الجبل الغربي وقُراه في النِّصف الأخير من القرن السَّابع، والنِّصف الأوَّل من الثَّامن الهجريين، ويُمكننا التعرُّف على طبائع أدواره العَمَلِيَّة البارزة في هذا الطَّوْر من خِلال الحديث عن هذه المَحَاور:

1 - قيامه بالتدريس والإقراء.

2 - قيامه بواجب الدَّعوة والتوجيه.

3 - قيامه بتبعات عمله في التجارة والزراعة.

4 - قيامه بالتأليف والتصنيف.

(1)

فما من ريب في أنَّ الشيخ الجيطالي قد شَرَع في بِداية هذا الطَّوْر العَمَلي من حَياته، بعد انتهاء طَوْره الأوَّل الذي قَضَاه في التحصيل العِلْمي والتكوين المَعْرفي -في القيام بمُهمَّة التدريس في تلك الزوايا والمساجد التي كان قد أخذ فيها عُلومه في الطَّوْر الأوَّل[1]، وبخاصَّة في جامع قريته بجيطال، وفي مَدْرسة شيخه الطرميسي قرب طرميس وفي زواياه الأُخرى في جادو ومزغورة وأمسين ويفرن[2].

وما من ريب أيضًا في أنَّ أشياخه الذين أخذ عنهم العِلْم من رجال أُسرته، وعُلماء بلدته الآخرين، ومنهم الشيخ أبو موسى عيسى الطرميسي قد كلَّفوه بهذا الواجب، وأوكلوا إليه مَهمَّة تعليم الطُّلَّاب الكُتب التي درسها، وأتقنها في عُلُوم العربيَّة، وعُلُوم مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، بل كُتب الفِقه الإباضي وأُصوله، فَمَضى الجيطالي في هذا العمل الإقرائي، بل العَمَل

(1) كتاب **السير**، 2: 196-197.

(2) **السير** للشماخي، 2: 195.

التعليمي التربوي، الذي انتفع به طَلَبة العِلْم في المساجد والزوايا التي أَمَّها، وأقام فيها؛ فقد درس في قُرى ومُدن الجبل الغربي مثل «فرسطاء» و«غريان» و«جيطال» و«مزغورة»[1] وأخيرًا درس في مَهْجره في جامع جربة الكبير لتونس[2] بعد أنْ رحل إلى تونس عَقب مِحْنة سِجْنه؛ فأخذ عنه طَلَبة العِلْم في تلك المعاهد العِلْميَّة في ليبيا، وفي تونس كتاب **جمل الزجاجي** وغيره من كتب النَّحو والصَّرف، وأقرأهم الأدب والبلاغة من خِلال دراسة مَقَامات أبي محمد قاسم الحريري، وأقرأهم من كُتب العُلُوم الشرعيَّة كتاب **الدعائم** لابن النَّظر العماني، والفِقه وأُصول الفِقه من كتاب **العَدْل والإنصاف** للوارجلاني، وغير ذلك من الكُتب التي جَرَى العمل بتدريسها في الجبل الغربي وفي جربة بتونس، وقد عُرِف عن الشيخ إسماعيل الجيطالي أنَّه كان يتطوَّع بالتدريس، وأنَّه كان كثير الترحال مثل شيخه الطرميسي، قال الأستاذ خضير بن بكير بابا واعمر: «كان أستاذًا زائرًا، يجوب القُرى، لا يتدفَّأ منه مضجعه، يُعلِّم من رغب، ويُحاور من عارضه من العُلماء والفُقهاء، وقد عمل على تبليغ رسالة العِلْم في كُلّ بلدة يحل بها إلى أنْ أدركته المنيَّة بالجامع الكبير بجربة»[3].

ومن العجيب في أمر الشيخ الجيطالي الذي أمضى في حَقْل التعليم والتدريس زمنًا غير قصير من عُمره، أنَّ الباحثين والدَّارسين لم يهتدوا إلى أسماء تلاميذه ومُريديه باستثناء من دلّ عليه الأُستاذ خضير بن بكير أعني الشيخ أبا أيوب الجيطالي الذي أخذ عن بَلَديّه إسماعيل الجيطالي العِلْم، ثم تابع أخذه عن شيخه المؤرِّخ العَالِم أبي ساكن عامر الشماخي[4] الذي ذكرنا أنَّه كان صديقًا للشيخ إسماعيل الجيطالي وزميلًا له في التحصيل العِلْمي عن شيخهما عيسى الطرميسي.

وممَّا ذكره مُترجمو مُترجمنا أبي طاهر الجيطالي ﵀ أنَّه كان يرى ويقول

---

(1) م.ن.، 2: 196-198.

(2) **تاريخ جزيرة جربة**، ص114، **الإباضية في موكب التاريخ**، 1: 350.

(3) **الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي**، ص62.

(4) **السير** للشماحي، 2: 201، **الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي**، ص71.

بالمذهب الاجتهادي الناص على أنَّه لا يجوز لمُعلِّم العِلْم أنْ يأخذ أجرًا عن إقرائه وتعليمه، بل عليه أنْ ينهض بهذا العمل تطوُّعًا واحتسابًا[1]، والحَقّ أنَّ هذا المذهب أحد مذهبين في هذه المَسْألة، والراجح عند الكثير من العُلماء القُدماء والمُحدثين القول إنَّ الأجرةَ لا تَدْفَعُ الأَجْرَ، وأنَّ المُعلِّم مثل غيره من العُلماء والعاملين الذين يُقدِّمون للحياة خدمات جليلة تُسوِّغ لهم أخذ المال الذي تقوم وتتقوَّم به حياتهم، وحياة أولادهم، ورحم الله الشاعر في قوله: (بسيط)

الناس للناس من بدو وحاضرة

بعضٌ لبعض وإن لم يشعروا خَدَمُ

(2)

وممَّا يتَّصل بهذا الجانب العَمَلي الذي كان ينهض به الشيخ إسماعيل الجيطالي في التدريس والإقراء تطوُّعًا واحتسابًا، اعتمادًا على ما كان يجنيه من ريع الزراعة في أراضيه المُغلة في غابات الزيتون في بلدته جيطال[2]، واستثمار أمواله وأموال زوجته الشروسيَّة في التجارة[3] قيامه ضِمن هذا الجانب أو المَظْهر العَمَلي بواجب الدَّعوة إلى اللَّه، ونَشْر العقيدة والفتيا في قُرى الجبل التي كانت تُعاني أيامئذ -لعوامل مُتعدِّدة- التخلُّف والجهل بالدِّين الصحيح، دون أنْ يَطْلب على ذلك أجرًا، لأنَّه ابتغى بعمله التوجيهي وجْه اللَّه وحُسن قَبوله[4] امتثالًا لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[5].

وقد ساعد مُترجمنا الجيطالي في التوفيق في هذه المَهمَّة الدَّعويَّة في النواحي المُختلفة من مُدُن الجبل وقُراه، صدقُ إيمانه الذي سلَّم له به أهل

(1) **قناطر الخيرات**، تحقيق: عمرو النامي، 1: 155-156.
(2) **الإباضية في موكب التاريخ**، الحلقة الثانية، 2: 107.
(3) وصية الجيطالي «تذكرة النسيان، أمان حوادث الزمان».
(4) **قواعد الإسلام**، ز: 2.
(5) سورة فصلت، الآية: 33.

عَصْره، والذي عبَّر عنه بقوله في موقف امتحن فيه تصديه للباطل: «لا أُقيم ببلد لا أُقيم فيه الحَقَّ، ولا آمرُ ولا أنْهَى»[1]، كذلك ساعده على نَجَاحه القِيام بالدَّعوة إلى اللَّه وإلى دينه القَيِّم في أوساط جاهلة مُنحرفةٍ صدقُهُ وقُوَّةُ إيمانه، وشدةُ جُرأته، وصفاءُ تصوُّفه، وتحمُّلُه الظاهرُ في المواقف المُختلفة ما جرَّته عليه جُرأته في المُجاهرة بالحَقِّ من المحن والكوارث إذ كان -كما ذكرت المصادر والمراجع- «من أهل المُجاهدة والتَّقوى والإخلاص»[2] ومن الحقيق بالذِّكر هُنا أنَّ الشيخ أحمد بن سعيد الشماخي عُنِي كثيرًا في تَرْجمته للشيخ الجيطالي في كتاب «**السِّير**» بذكر كرامته، وحُسن قَبوله عند اللَّه بفضل توفيقه في الزهادة والتقوى وصَفَاء الباطن[3]، ومن أسباب نَجَاحه في هذا الجانب الدَّعوي في الدور العِلْمي من حياته، أعني مُجلِّي الصِّدق في الدَّعوة إلى اللَّه ببيان الحَلال والحَرام، والتفريق في أقواله وأفعاله بين مظاهر الحَقّ الصَّريح، وأشكال الباطل القبيح، ما عُرف به الفقيه المُتصوِّف إسماعيل الجيطالي من العِلْم الواسع الظاهر والباطن، الذي أخذه وتلقَّاه عن شُيوخه المُعْرِقين في عِلْم الحَقَائق، وعِلْم الرقائق، من الفَصَاحة والبيان، فقد أشرنا إلى تروِّيه من الأدب، وما اشتهر به في عَصْره من القُدرة على المَحَاجَّة، والتوفيق في الحِوار والمُجادلة، وما كان يرفده في كُلّ ذلك ما تميَّز به من قُوَّة الحِفظ للنظيم والنثير، وسَعَة الرِّواية، وَوَفْرة الشواهد التي كان يتمثل بها في إقرائه ووعظه وإرشاده ودَعْوته، وأيضًا في جُلّ مُصنَّفاته وآثاره العِلْميَّة التي سنأتي لعرض جُملة منها[4].

(3)

المحور الثالث، يتصل -كما أسلفنا- بقيامه بتبعات عمله الاقتصادي، فقد تواترت الأخبار على أن مترجمنا الشيخ إسماعيل الجيطالي عاش طوال

(1) كتاب **السير**، 2: 197.

(2) تُراجع المراجع المذكورة سلفاً.

(3) كتاب **السير**، 2: 196-197.

(4) يُراجع في ذلك كتاب **السير** للشماخي، 2: 196.

حياته حياة طبيعيَّة فقد كان من مظاهر حياته العِلْميَّة في هذا الطَّوْر بعد مرحلة التحصيل والتكوين أنْ تزوَّج سيدة فاضلة من «شروس» أنجب منها بعض أبنائه الذين كان منهم على الرَّاجح ولده «طاهر» الذي كان يُكنى به، فكان يُقال له: أبا طاهر إسماعيل، وقد خالف الجيطالي مذهب شيخه الطرميسي الذي عزف عن الزواج وآثر العُزوبيَّة، وذلك بتكوين هذه الأُسرة التي تضنّ المصادر والمراجع بِذِكْرِ أخبارها، إذ لم تَذْكر من أسماء أبنائه وبناته وأخبارهم شيئًا.

وقُصارى ما علمناه من أخبار أُسرته أنَّ مُترجمنا أبا طاهر الجيطالي كان حفيًّا بأُم أولاده، وهي -كما تقدَّم- امرأة من «شروس» حَرِص على إكرامها وتقديرها، بل أوصى -في وصيَّته- أنَّ لامرأته الشروسيَّة هذه «في ذمته سبعمائة درهم، غير الصَّدَاق، باعهم من كسبها، تأخرهم، وتحلّلها في جميع ما أكل من مالها، وقرض من حُقوقها»[1].

كما كانت لمُترجمنا الجيطالي أيضًا -بالإضافة إلى أُسرته الصغيرة المُتكوِّنة- كما ذكرنا- من زوجته وأولاده، عَلاقات مُحبَّة ومَودَّة مع ذوي رحِمِه الأوفياء، وقَرَابته المُخلصة في جيطال وغيرها في الجبل، وفي طرابلس الغرب، فقد ذكر مُترجموه حِرْصه عليهم، وشدَّة حُبَّه لهم وبرّه بهم، حتى أوصى لهم «بمائة درهم، وأرض له بكل ما فيها»[2]، وهو من الإحسان الذي عُرف به الجيطالي، ليس مع أقربائه فَحَسب، بل مع غيرهم من تلاميذه ومُريديه، ومع ذوي الحَاجَات وأهل الزَّمانات في عَصْره.

إنَّ ذلك الوضع الأُسري والاجتماعي الذي كان يتطلَّب الكثير من المال والإنفاق، مع ما عُرف به الجيطالي بالقول من أنَّه لا يجوز للمُعلِّم أخذ الأُجرة على عِلْمه، هو الذي حَمَله حملًا على الاشتغال بالأعمال الاقتصاديَّة

(1) تراجع وصيَّة الشيخ الجيطالي، المُسمَّاة «تذكرة النسيان، وأمان حوادث النسيان» ضِمن مخطوطات مكتبة العطف بالجزائر، ص317-319.

(2) **تذكرة النسيان وأمان حوادث النسيان**، ص317-319، نقلًا عن كتاب **الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي**، ص59.

الحُرَّة في الغَراسة والزِّراعة، وتثمير الأراضي التي ورثها عن سَلَفه، كما دفعه إلى الصَّفق والتجارة في مُدُن الجبل الغربي، بل في مدينة طرابلس نفسها[1]، إلى أنْ غدا في هذا المَظْهر العَمَلي بعد طَوْر التحصيل والتكوين من العُلماء الأغنياء الأثرياء حَسب مقاييس عَصْره؛ أو إنْ شئت قُلت غدا عالمًا مَسْتور الحال مُكتفيًا بِرْزقه، غير مُحتاج لغيره.

(4)

أمَّا المَظْهر الرَّابع الذي تقوَّمت به حياة العالم الفَقيه المُربِّي الشيخ أبي طاهر إسماعيل الجيطالي في طَوْره العَمَلي، فيتجلَّى فيما عُرف بين عُلماء عَصْره من المُشاركة الجادَّة في حَقْل التأليف والتصنيف؛ إذ لم يقصر الجيطالي جهوده على مُجرَّد التدريس والتعليم، والوعظ والتوجيه فَحَسب، بل اختار مَنْحى التدوين والكتابة، والتحرير والتحبير، واستغلَّ جميع ما جَمَعه وقمَّشه ودوَّنه في كُتبه ليكون مادَّة للإقراء في حَلقات الدَّرس، وزادًا لوعظه وإرشاده، فبرز بذلك في الجانبين، وعُرف بالتقدَّم في المَجَالين، على خِلاف غيره من العُلماء الكُثُر في القديم والحديث الذين اكتفوا بمُجرَّد الإقراء والدَّعوة دون التأليف، والتدريس والوعظ والتصنيف.

ومن الإنصاف القول هُنا إنَّ هذه المزيَّة مزيَّة التأليف والتصنيف التي عُرف بها الشيخ الجيطالي في طَوْره العملي، إنَّما ترجع إلى مواهب هذا الشيخ، وملكته الراسخة في شخصيَّته القادرة على كِتابة النثر والتأليف، وعلى التصنيف الجيِّد، كما يرجع فضلها أيضًا إلى مَدْرسة شيخه المُربِّي عيسى الطرميسي التي غذت في مَلَكات تلاميذها الأقران النُّجباء من أمثال أبي ساكن عامر الشماخي (ت 729هـ/ 1389م) وأبي زكريا ابن أبي العز[2]، ومنهم الجيطالي وغيره حُب الكتابة والتأليف والتدوين، ونمَّت فيهم الإحساس بِقِيمة

(1) م.ن.، كتاب **السير**، 2: 196.

(2) كتاب **السير** للشماخي، 2: 193.

التصنيف، إلى أنْ غدا -كما ألْمَحَت كُتب التاريخ- في طليعة زملائه تأليفًا وتصنيفًا[1].

واللَّافت في تآليف الإمام الجيطالي أنَّه جَمَع في ألفافها بين الكَثْرة والوفْرة من جِهَة، وبين التنوُّع وتعدُّد الاهتمامات والجَوْدة من جِهَة أُخرى، ونحن نجتزئ في هذا المقام بمُجرد ذكر أسماء هذه المؤلفات المخطوطة والمطبوعة، وما يتَّصل بها من معلومات، على أنْ نعود بعد ذلك إلى تفصيل القول في وصف بعضها؛ فمن تآليفه المَشْهورة:

1 - **أجوبة الأئمة**: قال الأُستاذ خضير بن بكير بابا واعمر عن هذا العمل التأليفي: «جَمَع فيه الجيطالي أجْوبة الأئمة وفتاويهم في عُصُور مُختلفة، ورتَّبها في ثلاثة أجزاء، ولا تخلو من بعض تعليقاته وتقديماته، وتوجد بعض النُّسخ الخطيَّة منها في جربة»[2].

2 - **تذكرة النسيان وأمان حوادث الزمان**: وهي وصيَّة أهليَّة كتبها الجيطالي في تونس على الراجح، توجد منها نُسخة في مكتبة العطف بالجزائر[3].

3 - الحَجّ والمَنَاسك أو مَنَاسك الحَجّ: هذا الكتاب ألَّفه الجيطالي قبل تأليفه كتاب «قواعد الإسلام»، وهو كتاب في جُزأين، تحدَّث فيه عن فريضة الحَجّ وواجباتها وفُروضها وسُننها، وما يجوز فيها للحَاج في أداء مَنَاسكها، وما لا يجوز، والآداب الواجبة، والأعمال المُفسدة لهذه الفريضة[4].

4 - **حساب مسائل البيع والشِّراء**: تناول فيه الجيطالي حسب عُنوانه مسائل البيع والشراء حَلالها وحَرامها، وما يتَّصل بها من ذكر الحِساب ومسائله

(1) كتاب **الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي**، ص76.

(2) كتاب **الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي**، ص80.

(3) م.ن.، ص80-81.

(4) يُراجع في ذلك: **قواعد الإسلام**: ز، و**قناطر الخيرات**، 1: 4-5، و**الإباضية في موكب التاريخ**، 2: 108.

الأربعة، والموازين والمكاييل والمَسَاحات، وقد طُبع الكتاب -كما ذكر- في المَطْبعة البارونية سنة (1305هـ/ 1889م)[1].

5 - **الرسائل والمكاتبات**: وهي رسائله الخاصَّة الأهليَّة والإخوانيَّة التي كتبها إلى ثُلَّة من أهله ومن عُلماء عَصْره، وشيوخ وقته في موضوعات شتى، قال الأُستاذ خضير بن بكير: «وتوجد نُسخ خطِّية منها في جربة»[2].

6 - **شرح النونيَّة**: ويقصد بالنونيَّة القصيدة النونيَّة، ذات قافية النُّون التي نظمها الشيخ العالم أبو نصر بن نوح الملوشائي من أعلام القرن السَّابع الهِجري في مسائل العقيدة، وقد نَهَض الإمام الجيطالي بشرحها، ولهذا الشَّرح نُسخ مُتعدِّدة في الجبل الغربي وفي جربة، وفي وادي مزاب بالجزائر[3].

7 - **عقيدة التوحيد**: هي رسالة موجزة كَتَبَها الشيخ الجيطالي بأُسلوب طلي ليُعالج بها قواعد في العقيدة الإسلاميَّة، وليُخاطب بها عُقول الناشئة، وقد طُبعت هذه الرسالة بغرداية في الجزائر سنة (1394هـ - 1974م)، وحقَّقها أُستاذنا الدكتور عمرو خليفة النامي في قنطرة الإيمان من كتاب «**قناطر الخيرات**».

8 - **الفرائض**: وهو كتاب في أحكام علم المواريث، قرَّب فيه مسائل هذا العِلْم ومباحثه من أفهام النَّاس، وقد قيل: إنَّه طُبع بالمطبعة البارونيَّة بمصر سنة (1305هـ/ 1887م)[4].

9 - **قناطر الخيرات**: وهو من أهم كُتبه، حيث تناول فيه مَقَاصد الشَّريعة، وأُصول تهذيبها وترتيبها، وقد قسمه الجيطالي -كما سنوضِّح- سبع عشرة قنطرة رآها تؤدي إلى الوصول إلى السَّعادة الأبديَّة، وقد طُبع الكتاب مَرَّتين[5].

---

(1) هكذا ذكر الأُستاذ خضير بن بكير، ونذكر أنَّ هذه المطبعة ظهرت في سنة (1325هـ/ 1907م).

(2) كتاب **الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي**، ص78.

(3) م.ن.، ص76.

(4) كتاب **الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي**، ص76.

(5) **قواعد الإسلام**: ز.

10 -**قواعد الإسلام**: هذا الكتاب مجعول لشرح مسائل العقيدة والفقه ويقع في جُزأين، وقد طبع سنة (1423هـ/ 2003م) بتحقيق العالم الشيخ عبد الرحمن عمر بكي[1].

11 -**قياس الجروح**: وهي رسالة صغيرة في فِقه الدِّيات والقَصَاص، ومَنَازل الجُروح قياسها، ومِقْدار مَغَارمها[2].

والذي لا خِلاف فيه أنَّ هذا القدر المُحترم من التآليف بكمِّه وكَيْفه، يؤكِّد لنا ما ألمحنا إليه من جدِّية الإمام الجيطالي، وحُسْن تصرُّفه في استثمار الأزمان والأوقات ضِمن هذا الطَّوْر العملي من حياته، ممَّا قَدَّمه إلى أنْ يكون عَلَمًا من أعلام جبل نفوسة، أو الجبل الغربي، بل من الأعلام البارزين في طرابلس الغرب حَسَب تسميات المؤرِّخين والجُغرافيين القُدامى (ليبيا) حديثًا، وما استحقّ به تسميات العُلماء والمُؤرخين له، إذ سُمِّي «الشيخ الحافظ العالم العامل المُحافظ» عند الشماخي[3]، و«الإمام الورع مُستجاب الدَّعوة» عند الشيخ أبي راس[4]، وله تحليات أُخرى رفيعة عند العُلماء والمؤرِّخين المُحدثين، سنأتي إلى ذكرها.

أُخريات حياته:

مَضَت أُخريات حياة هذا العالم الدَّاعية الجيطالي على ذلك النَّسق الرتيب الهادي الجامع بين التعليم والإقراء، والدَّعوة والنَّصيحة والوعظ، وغشيان الأسواق والأماكن العامَّة للتوجيه والإرشاد وتعليم النَّاس والعامَّة أُصول البيع والشراء، وتحذيرهم من الحرام والغش ووجوهه الظاهرة والخفيَّة حتى قال بعض ظُرفاء عَصْره: إنَّ الشيخ من حيث يَعْلم أو لا يَعْلم علَّم الكثير من التجار والفجار كيف يغشُّون من خِلال ما نص عليه من بيان أشكال الغشّ

(1) نَشَرته مكتبة الاستقامة سنة (1422هـ/ 2003م).
(2) تُراجع المراجع المذكورة سلفاً، فقد ورد فيها أنَّه ألَّف هذه الرسالة.
(3) **السير**، 2: 195.
(4) **مؤنس الأحبة في أخبار جربة**، ص76.

الظاهر والخَفي[1]، كما مَضَت حياته إلى جانب ذلك التدريس والتوجيه في القِيام بالإشراف على أراضي سَلفه الزراعية في جيطال، وفي غيرها من قُرى الجبل الغربي ومُدُنه، ومُتابعة رعايته لتجارته في الجبل ومدينة طرابلس.

وممَّا ذُكر متَّصلًا بأُخريات حياة مُترجمنا الجيطالي أنَّ حاكم مدينة طرابلس ولعلَّه محمد بن ثابت الذي ولي حُكم المدينة منذ سنة (730هـ/ 1329م) إلى سنة (750هـ/ 1349م)[2]، كان مع قاضيه الذي نجهل اسمه، مع جُملة من الشيوخ والأتباع يُناصبون الشيخ الجيطالي العَدَاء، ويُخالفونه في مذهبه في الدَّعوة والمُجاهرة بالحَقّ، فاستغلُّوا وجوده في مدينة طرابلس التي قَدِم إليها في شأن من شؤون تجارته، وعقدوا له مجلسًا للمُناظرة والمُفاتشة والمُناقشة في جُملة من مسائل الدِّين وقضايا الواقع، فبزَّهم الجيطالي بفضل عِلْمه، وقُوَّة عارضته، وإخلاصه إلى أنْ أقام الحُجَّة عليهم، ودحض أقوالهم[3]، بل تَمَادى عليهم، وزاد في إحراجهم حينما قرأ عليهم قول الله تعالى في مجلس الأمير محمد بن ثابت: ﴿هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ﴾[4].

وأخبرنا تاريخ الرجل أنَّ هذا الأمير المُستبد انتصر لقاضيه ولأعوانه بل لنفسه، فسارع إلى اغتصاب مال هذا العالم العامل، وسلب تجارته، وزجّ به في غَيابات سِجْنه[5]، وضيَّق عليه.

وفي الحقِّ أنَّنا لا نَدْري مَدَى الزمن الذي قضاه الشيخ إسماعيل الجيطالي في سِجن الأمير محمد بن ثابت في مدينة طرابلس، كما أنَّنا لا ندري ما لقيه فيه من صُنوف التضييق والعذاب، ولكن الذي نَعْلمه عِلْم اليقين فيه خِلال ما انتهى إلينا من أخباره في تلك المرحلة، أنَّه ضاق أشد الضِّيق بهذا السِّجن، وما لَقِيَه فيه من أذى وإهانة من حاسديه الذين وصَفَهم بالجَهْل

(1) كتاب **الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي**، ص76.

(2) **ولاة طرابلس الغرب**، ص125.

(3) **الإباضية في موكب التاريخ**، 1: 352، **قواعد الإسلام**، ص9، **قناطر الخيرات**، 1: 3.

(4) المراجع نفسها، والآية من سورة الأنعام، من الآية: 148.

(5) المراجع نفسها.

وبالجَفَاء والجَهَالة[1]، وهو ما عبَّر عنه في طالعة «**شرح النونية**» الذي كتبه في تلك المرحلة أو بعدها بقليل: «لقد صَدَر عن صَدْر يُناجيه البلابل، وقَلْب تقلبه الأهوال، وفصل عن بديهة وارتجال، لا عن رويَّة واحتفال، مع ما يعتريني من وساوس الصُّدور، وما مُنيت به من أهل الحَسَد والجَفَاء، والجَهْل بالأُمور، ينظرون إلي شزرًا مساءً وصباحًا، ويتربصون بي ريب المنون غُدوًّا ورواحًا، ويأكلون لحمي أكلًا صراحًا، وينزفون عرضي غيبًا مراحًا -كما قال القائل- وإلى اللّه المُشتكى والعويل، وعليه التكلان والتعويل في جميع ما يطرقنا من الحدثين، من انطماس مَعَالم الأديان، مع عدم المعوان، ومُقاساة أهل الزمان»[2].

وممَّا يدلنا على شِدَّة ما كان يَلْقاه الجيطالي في سِجْنه من المُكابدة والأهوال، والتضييق من حاسديه وخُصومه عهدئذ، ومُسارعته إلى كتابة قصيدة استصراخ، يستنجد فيها بأحمد مكي حاكم جربة وقابس، المُتوفَّى سنة (766هـ/ 1364م)[3]، ليشفع له عند أمير طرابلس لإطلاق سَرَاحه من السِّجن، ويبدو أنَّ أحمد بن مكي تأخَّر في النهوض بذلك في الوقت الذي سارع فيه أولاد أبي زكريا ابن مسور[4] إلى نَجْدته، وتحمَّلوا معه مالًا في إخراجه من سِجن طرابلس الغرب، وهو الموقف الذي جَعَله يطمس، بل يُمزِّق مدحيَّته في أحمد ابن مكي، ويُجيبه بالقول صَرَاحة حينما الْتقى به أنَّه لا يستحق مَدْحه، تلميحًا على تأخُّره في مُساعدته على الخُروج من سِجن طرابلس الرهيب وقتذاك، وما قام به الأمير محمد بن ثابت وأعوانه في تعذيبه.

والحَقّ أنَّنا لا ندري مع ما عَرفناه من بؤس هذا السِّجن الزمن الذي أمضاه الجيطالي في سِجْن هذا الأمير محمد بن ثابت، ويبدو أنَّه قد طال، كما أنَّنا لا ندري على وجه الدِّقة والتحديد الزمن الذي خَرَج فيه من غياهبه، ولكن الرَّاجح أنَّه عاد بعد خُروجه منه ناقمًا أشد النّقمة على الحاكم بن ثابت

---

(1) **شرح النونية** للجيطالي، 3: 306-307.

(2) **شرح النونية** للجيطالي، 3: 306-307.

(3) تُراجع ترجمته وأخباره في كتاب **ولاة طرابلس**، للطاهر الزاوي، ص127.

(4) تُراجع تراجمهم في كتاب **تاريخ جزيرة جربة ومدارسها العلمية**، ص90.

وقاضيه وأعوانه، بل امتدَّت نِقْمته وحَنقه إلى طرابلس الغرب التي رضيت هؤلاء الظالمين حُكامًا «ودعا عليهم بالشَّر، حتى قيل: ربّما كان استيلاء الفرنجة عليها سنة (795هـ/ 1392م) استجابة لهذه الدَّعوة»[1] ثم تختلف كلمة مُترجميه، فمنها ما يذهب إلى أنَّ الشيخ الجيطالي توجَّه من سِجنه مُباشرة إلى جربة في تونس، قال مؤلفو «**معجم أعلام الإباضيَّة**»: «وبعد خُروجه من السِّجن، قصد جزيرة جربة، ونزل بها، فاستقبله عُلماؤها بحَفَاوة، واجتمع حَوْله الطَّلبة في حَلقات للعِلْم وكان يُدرِّس ويُصنِّف في المَجْلس الواحد، وقد درس الفقه والآداب والشعر في مزغورة بجربة»[2].

ومنها ما يذهب إلى أنَّ الجيطالي عاد إلى موطنه ومَسْقط رأسه في «جيطال» أوَّلًا، حيث استقرَّ عددًا من السِّنين، ربَّما بلغت تسع سنين، أقرأ خلالها ودرَّس، وباشر فيها ما كان يُباشره في حياته العَمَليَّة قبل سِجنه من القِيام بالتدريس والدَّعوة والإرشاد، والإشراف الفِعْلي على تسيير أملاكه الزراعيَّة وتِجارته، ويبدو أنَّ الشيخ الجيطالي ابتُلي بالعَدَاوات والأَحْقاد من الراعي والرعيَّة، حيث اشتدت عليه نيران عَدَاوة حَاسديه والحَانقين عليه، ممَّا عرَّضه للمزيد من مُحاولات اغتياله[3]، وممَّا جعله يُفكِّر تفكيرًا جديًّا -حينما ضاقت عليه الأرض بما رحبت- في التخطيط لترك وطنه والرحيل عنه، وتحويل ماله، والتوجُّه إلى جزيرة جربة، التي استُقبل فيها استقبالًا حسنًا من أصحابه أولاد أبي زكريا بن أبي مسور[4]، ومن عارفيه من عُلماء المذهب الإباضي، ومن المُهاجرين الجيطاليين، ومن العامَّة الذين يُقدِّرون العُلماء فطاب له المقام فيها، وتحلَّق به الطَّلبة في رُبوع الجزيرة فقام -كما تقدَّم- بواجب تعليمهم وهدايتهم في الجامع الكبير، وظلَّ على ذلك العَطَاء إلى أنْ حانت منيَّته.

---

(1) **معجم أعلام الإباضية**، 2: 57.

(2) **معجم أعلام الإباضية**، 2: 57.

(3) **شرح النونية**، 3: 206-207.

(4) **تاريخ جزيرة جربة ومدارسها العلمية**، ص126-127، **مؤنس الأحبة في تاريخ جربة**، ص91.

وفاته:

ذُكرت في تحديد وفاة الشيخ أبي طاهر إسماعيل الجيطالي روايتان ذهب أصحابهما إلى ترجيح وفاته في سنيها، الأُولى رواية من قال إنَّ وفاته كانت في عام (737هـ/ 1336م)[1] وهي التي اعتمدها الشيخ محمد أبو راس، صاحب كتاب «**مؤنس الأحبة في أخبار جربة**» حيث قال: «انتقل الجيطالي إلى جربة، ونزل الجامع الكبير، وكان يُقرئ ويُصنِّف في المجلس الواحد إلى أنْ أتاه اليقين، وتُوفِّي سنة 737هـ، ودُفن بمقبرة الجامع»[2]، يُشير إلى الجامع الكبير في الحشان، ويبدو أنَّ هذه الرِّواية مرجوحة، وقد قلَّ من قال بها[3]، أما الرواية الأُخرى الراجحة، فهي القائلة بأنَّ وفاة الشيخ الجيطالي كانت بعد أكثر من عَشْر سنوات من تاريخ الرِّواية الأُولى، أي: في عام (750هـ/ 1349م) وهي التي رجَّحها الشيخ المؤرخ علي معمر حيث قال: «لقد عاش الجيطالي في القرنين السَّابع والثَّامن يملأ الدنيا عِلْمًا وحِكْمة، وخُلقًا ودينًا، وتوفِّي سنة خمسين وسبعمائة»[4].

كما تَبِعه في اعتماد هذا التاريخ الراجِّح من جاء بعده من الكُتَّاب من أمثال الدكتور عمرو خليفة النامي[5]، ومؤلفو كتاب «**دليل المؤلفين العرب**»[6]، والشيخ عبد الرحمن بكلي[7]، والأستاذ خضير بن بكير بابا واعمر[8].

أما موضع الاتِّفاق بين السابقين واللَّاحقين جميعًا فهو في المكان الذي توفِّي فيه الشيخ إسماعيل الجيطالي، حيث أجمعوا على أنَّ المَنيَّة قد أدركت هذا العالم الطرابلسي اللِّيبي أبا طاهر إسماعيل الجيطالي النفوسي في جزيرة جربة تونس، وأنَّه دُفن في مَقْبرة الجامع الكبير فيها.

(1) **مؤنس الأحبة في تاريخ جربة**، ص91.
(2) المصدر السابق نفسه، والصفحة.
(3) **الإباضية في موكب التاريخ**، 2: 111.
(4) **تاريخ جزيرة جربة ومدارسها العلمية**، ص127.
(5) قناطر الخيرات، تحقيق: القسم الأول قنطرة العلم والإيمان.
(6) **دليل المؤلفين العرب الليبيين**، ص86.
(7) في تحقيقه كتاب **قواعد الإسلام**، للجيطالي: ز.
(8) **الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي**، ص57.

طبائع تآليفه:

من مظاهر التوفيق والسَّداد في سِيرة ومسيرة الشيخ العَلَّامة أبي طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي أنَّه كما وفِّق في التدريس والإقراء، وفي جانب الوعظ والتوجيه والإرشاد وأيضًا في جوانب حياته الاقتصاديَّة، وفِّق أيضًا في استثمار سَنَوات حياته في الكتابة والتدوين، بل في التصنيف والتأليف، فظهرت له -كما أسلفنا القول- آثار قَلَميَّة كثيرة ووفيرة، أثرى بها مكتبة مذهبه الاجتهادي المذهب الإباضي، كما أغنى بها قماطر المكتبة الإسلاميَّة بعامَّة، وذلك في الكُتب التربويَّة والتوجيهيَّة التي انتهت إلينا منه.

وقد أسْمَينا قبل قليل أسماء كتبه ومؤلفاته، ونؤثر هُنا أنْ نقف لاستجلاء طبائع بعض هذه المُصنَّفات، بل لدراسة ثلاثة كُتب منها هي وفق ترتيبها الألفبائي:

1 - **شرح النونيَّة.**

2 - **قناطر الخيرات.**

3 - **قواعد الإسلام.**

1 - شرح النونية:

النونيَّة في الأصل هي منظومة في مسائل العقيدة، وفي أحكام التربية الدِّينيَّة الإسلاميَّة، والتوجيه السلوكي، وفي الآداب التي تضمَّنتها الشَّريعة الإسلاميَّة، ونظمها العالم الإباضي الجليل الشيخ أبي نصر الملوشائي من أعلام القرن السَّابع الهجري، الرَّابع عشر الميلادي[1]، في واحد وثمانين ومائة بيت، وقد حَظِيت هذه المنظومة العَقْديَّة بَعَدَد من الشُّروح، منها شرح ناظمها الشيخ أبي نصر الملوشائي نفسه، وشرح الشيخ قاسم بن يحيى الويراني (ت 1073هـ/ 1662م) وشرح الشيخ يوسف المصعبي (ت 1187هـ/ 1773م) وشرح الشيخ

(1) تُراجع ترجمته في كتاب: **السير**، للشماخي، 2:189، وكتاب **الإباضية في موكب التاريخ**، 2:97.

عمر بن رمضان التلاتي (ت 1187هـ/ 1773م) وشرح الشيخ عبدالعزيز الثميني (ت 1223هـ/ 1808م)، وشرح الشيخ محمد بن إدريس (ت 1298هـ/ 1881م).

وقد كان من جُهود العالـم اللِّيبي أبي طاهر إسماعيل الجيطالي في التأليف، والمُساهمة في كتابة الشروح التي اشتهر بها قرنه وزمانه، والقُرون التي تلته هذا الشرح المُطوَّل لنونيَّة بلديِّه الشيخ الملوشائي الذي يقع في ثلاثة أجزاء، والذي شرح فيه هذه النونيَّة شرحًا أدبيًّا ولغويًّا وشرعيًّاً جامعًا، وقد بيَّن الجيطالي في طالعة هذا الكُتب دواعي تأليفه وشرحه فقال: «إنِّي نظرت إلى قصيدة الشيخ الأفضل الفقيه الأجل أبي نصر فتح بن نوح، فوجدتها قد اشتملت على جُمل من الأُصول الدِّينيَّة، مع خُلُوِّها من التفسير، وشغف الطَّلبة في حِفظها من غير معرفة بِجُمل شرحها، مع إغفال الأوَّلين عن تلخيصها ليفهم عنهم المُتأخِّرون جُمل فنونها»[1].

وقد بيَّن الجيطالي أنَّ هذا التقصير الذي رآه من الأوَّلين في الكَشْف عن مُخبآت هذه النونيَّة، والتجافي من القُدامى عن القِيام بشَرْحها، وإظهار ما فيها من المسائل الدِّينيَّة، والقضايا العَقَديَّة، هو الذي حمله على التوسُّع في هذا الشَّرح، وإبراز ما اشتملت عليه النونيَّة الملوشائية من موضوعات مُهمَّة، قال الأُستاذ خضير بن بكير: «وإذا نظرنا إلى الشُّروح التي تناولت النونيَّة لوجدنا شرح الجيطالي أَوْسعها تحليلًا وعمقًا، وأسبقها زمانًا، وبالتالي يُعدّ الجيطالي أوَّل وأكبر شارح للنونيَّة»[2].

وهذا الكتاب شرح النونيَّة للشيخ الجيطالي «على عظم فائدته، وحُسن عائدته» لا يزال مخطوطًا في قماطر بعض بيوتات جبل نفوسة وفي جربة وغيرها، وقد أطلعني صديقي الأُستاذ صلاح مسعود الدبلي على مُصوَّرة هذا المَخْطوط، فرأيت فيها ما رأيته في تآليف مُترجمنا الشيخ الجيطالي من أبعاد العِلْم الصحيح، وأوضاح الورع والتقوى.

---

(1) **شرح النونية.**
(2) **الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي**، ص74.

2 - قَنَاطر الخيرات:

وهو من أشهر كُتب الشيخ إسماعيل الجيطالي ومن أظهر مؤلفاته، من حيث اتِّساع أبواب الكتاب وكَثرة فُصوله، ووفرة مادته وغزارة شواهده، وقد قسم المؤلف كتابه هذا على سبع عشرة قنطرة وقد عنى بالقنطرة معناها المُتداول والمعروف؛ أي: الجِسر الموصل الذي يعبر فوقه من مكان إلى مكان آخر، فقناطر الخيرات بذلك المعنى الجسور والمعابر الموصلة من الشرور إلى الخيرات، ومن المعاصي والنواهي إلى الطاعات والمبرّات.

فقد جعل القَنْطرة الأُولى قَنْطرة العِلْم الذي يخرج به صاحبه من الجهل والجهالة إلى معارج النور والهداية، ومن مباحث المؤلف في هذه القَنْطرة في الكتاب العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه، والكلام على العقل المُكتسب، والعقل الغريزي، وذكر الاختلاف في تفاوت مراتب العقل، ثم خلص إلى فضل العِلْم والعقل، والتعلُّم والتعليم في الكتاب والسُّنة، وما يجب على الإنسان أن يتعلَّمه كما تحدّث في هذه القَنْطرة على العِلْم والعمل، وفي بيان العِلْم الذي هو فرضُ عينٍ وفرضُ كفاية، وتكلّم بعد ذلك في علم الدِّين وطريق الآخرة، وحد الكلام وعُلوم الفلسفة، وطرق العلم وتقاسيمه، وخلص بعد ذلك إلى الحديث عن آداب المُتعلِّم والمعلِّم، والآداب الخاصَّة بهما، وعن أقسام العِلْم والعلماء السُّوء، والأخبار الواردة فيهم وبيان العِلْم المذموم، وأسماء العِلْم المحمود، وأسامي العُلوم الشرعيَّة، وبيان القدر المحمود منها.

وانتقل الكتاب بعد ذلك إلى القَنْطرة الثانية التي هي قَنْطرة الإيمان، وسائر قواعد الاعتقاد والتوحيد، وقد تناول فيها ما يتَّصل بمعرفة الله تعالى، والأدلة على وجوده، والحديث عن صِفاته وذاته وأفعاله، ثم انتقل إلى الحديث عن تصديق الرسول، وشرح بعض أسماء الشريعة، وما يتعلَّق بذلك، والإيمان وما يتَّصل بمقاماته ودرجاته، وتعريف الإسلام، وبيان الاختلاف بينه وبين الإيمان، وبيان معنى الكُفر والنّفاق والشُّكر، وانتهى بعد ذلك إلى ذكر نبذة من سيرة حياة النبي التي كتبها العلاء بن الحضرمي.

القَنْطرة الثالثة: قَنْطرة الصَّلاة ووظائفها.

القَنْطرة الرابعة: قَنْطرة أسرار الصَّوم وظواهره.

القَنْطرة الخامسة: في الزكاة المشروعة في الأموال.

القَنْطرة السادسة: قَنْطرة أسرار الحج.

القَنْطرة السابعة: في ذكر التوبة، وما تشمل عليه من الأبواب.

القَنْطرة الثامنة: قَنْطرة الدنيا وقد تضمَّنت هذه القَنْطرة الحديث عن ذم الدنيا ومدحها، وحقيقتها وتفصيل جُملة معانيها وهيئتها والتزهيد فيها.

القَنْطرة التاسعة: هي التي أسماها قَنْطرة الخَلْقِ، يعني الناس ومُعاشرتهم.

القَنْطرة العاشرة: سمَّاها الجيطالي قَنْطرة الشيطان، وقد تبيَّن فيها عداوته للإنسان ومُجاهداته، وذكر حيله ومُخادعته.

القَنْطرة الحادية عشرة: هي قَنْطرة النفس وقد فصل الجيطالي فيها القول في بيان التقوى وفي إلجام النفس، وذكر الهوى والقلب وفي الأمل وما يتعلَّق به، وفي بيان القناعة وذم الغضب وحقيقته وعلاجه، وفي كظم الغيظ وفضيلة الحلم كما تحدَّث من أمراض النفس عن مرض الحسد، وأسباب علاجه وعن البخل وذمه وعلاجه، وعن أخبار البخلاء وانتهى به القول بعد ذلك إلى الحديث عن فضل السخاء وذكر حكايات الأسخياء، وإلى الكلام عن الإيثار وفضله وعن فضيلة الرفق وحُسن الخُلق، وذكر الكذب، وخلف الوعد والغيبة والنميمة والسعاية وحِفظ اللِّسان، كما تحدَّث عن غضِّ البصر، وضبط الفرج عن الحرام، وحِفظ البطن، والحلال والحرام وما يتصل بهما.

القَنْطرة الثانية عشرة: سماها الشيخ الجيطالي قَنْطرة العوارض وقصد بالعوارض، ما يعرض للإنسان من أحداث قال: وفيه أربعة أبواب، أحدها: باب الرزق، والثاني: باب الأخطار أو الخواطر التي تخطر على القلب من شيء يخافه الإنسان، أو يرجوه أو يريده أو يكرهه، والباب الثالث: المصائب

والشدائد وكفايتها بالصَّبر، والباب الرابع في هذه القَنْطرة: القضاء من الله سبحانه وتعالى.

القنطرة الثالثة عشرة: قنطرة الخوف والرجاء.

القَنْطرة الرابعة عشرة: قَنْطرة العيادة.

القَنْطرة الخامسة عشرة: قَنْطرة القوادح في الطاعات، أي: ما يشينها ويضرّها، وذكر من هذه القوادح: الرياء والعُجب والكِبَر.

القَنْطرة السادسة عشرة: سمَّاها الجيطالي: قَنْطرة الحمد والشكر.

القَنْطرة السابعة عشرة والأخيرة من كتاب قَنَاطر الخيرات: أسماها المؤلف: قَنْطرة الاجتهاد فمن أمثلة تفكيره وطريقة عرضه وأُسلوبه المُستخدم في هذه القَنَاطر قوله فما جاء في القَنْطرة الأُولى.

ومن الحق القول: إنَّ كتاب «قَنَاطر الخيرات» يُعدّ كتابًا فقهيًّا وتربويًّا مفيدًا، وهو بلا ريب يُمثِّل مرحلة النضج الفكري لمؤلفه الإمام الجيطالي النفوسي الطرابلسي، بل يأتي في مُقدِّمة تآليفه من حيث العُمق والأهمِّية، وكان الباعث الأساس في تسمية صاحبه بغزالي المغرب، وحجَّة الإسلام فيه، وقد أصاب الشيخ الفقيه الداعية علي يحيى معمر حينما أثنى على هذا الكتاب وعلى مؤلِّفه الشيخ إسماعيل الجيطالي بقوله: «والجيطالي لو لم يقدم إلى المكتبة الإسلامية إلَّا هذا الكتاب لكان فيه الكفاية»[1].

3 - قواعد الإسلام:

تتمحْور مباحث هذا الكتاب المعدود من تآليف الإمام الجيطالي المُهمَّة والنافعة في ثلاثة مَحَاور وموضوعات أساسيَّة من أُصول الشريعة الإسلاميَّة ومقاصدها الكُبرى هي:

1 - بيان العقيدة الإسلامية الصحيحة، وأركانها الأساسيَّة.

(1) **الإباضية في موكب التاريخ**، 2:109.

2 - بيان العبادات وأقسامها وشُروطها، ومُبطلاتها.

3 - الحديث عن حُقوق اللَّه، وحُقوق العِباد، والإبانة عن آداب السُّلوك الصحيح من الوجهة الشرعيَّة.

ففي المِحور الأوَّل من الكتاب، وهو مِحْور العقيدة، تحدَّث الإمام الجيطالي عن (معرفة اللَّه) وعن أدلَّة معرفته، وفيما يجب على العبد أنْ يعتقده نفيًا واستحالة، وتحدث في الفصل الثاني عن معرفة الرسول سيدنا محمد ﷺ وما جاء به من الحقّ، وتناول بعد ذلك مسألة قيام الساعة باعتبارها من مسائل العقيدة الصحيحة، واعتقاد كَوْن البعث والنشور بعد الموت من أُصولها، كما تناول الجيطالي في هذا الجانب العقدي قضيَّة الحِساب والثواب والعقاب ومسألة الاعتقاد في وجود الملائكة، وتصديق الأنبياء والرُّسل والكتب المُنزلة عليهم، والإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره باعتبار ذلك جميعًا من أُصول العقيدة الصحيحة، كما بيَّن المؤلف الجيطالي الفرق بين التوحيد والشِّرك، وما بين النفاق وغيره، وعرض لذكر الحِسبة أو الاحتساب، أي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وشُروطهما، ولذكر الخوف والرجاء اللَّذين يجب أن يكون عليهما المسلم، كما عرض لذكر ما يعرف عن فُقهاء المذهب الإباضي الذي يتعبَّد اللَّه به بالولاية والبراء، وما فيهما من تقاسيم، وقد فصل الشيخ الجيطالي القول في هذا الأصل العملي المعمول به في مذهبه، بل أطال التفصيل فيه، باعتباره من الأُصول المُعتمدة في المذهب.

وفي الباب الثالث من الركن الأول؛ تحدث مؤلف كتاب **قواعد الإسلام** الشيخ الجيطالي في موضوع المِلَل الست، وهي عند جماعة الإباضيَّة مِلَّة الإسلام، ومِلَل أهل الشرك وعَبَدة الأوثان كما تحدَّث عن أحكامها.

ومن الفصول التي احتواها كتاب «قواعد الإسلام» للجيطالي: فصل في معرفة العِلْم المفترض تعلُّمه، وفصل في العمل، وفي النية وتوابعها والإخلاص والورع، وفصل في أركان الدِّين الأربعة وهي: الاستسلام لأمر اللَّه، والرضا بقضائه المُبرم، والتوكُّل عليه، والتفويض له، وكُلها أُصول ترقى بعقيدة المسلم، وتزيد إيمانه.

أمَّا الرُّكن الثاني من هذا الكتاب **قواعد الإسلام** فإنه يشتمل - كما أسلفنا - على ذكر العبادات التي جاء بها الإسلام ليتعبَّد بها المؤمن ربه، وقد بدأ الجيطالي هذه العبادات بالحديث عن الصَّلاة ؛ لأنَّها الأساس «فَمَن أقامها أقام الدِّين، ومن هَدَمها فقد هدم الدِّين» وقد أورد في حديثه عنها ما فيها من السُّنن والآداب، وفصل فيها ككتب الفقه في المذاهب السنية الأُخرى بذكر ما يتَّصل بها من الوضوء والغسل والتيمُّم وما يتبع ذلك من أحكام الحيض والنّفاس، ثم انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الصَّلاة وأقسامها وفرائضها وسُننها وما يتعلَّق بها من الفضائل، والأوقات المنهي عن الصَّلاة فيها، كما عرض لسجود السهو، والإمامة، وأنواع الصَّلوات الأُخرى مثل صلاة الكسوف والاستسقاء وصلاة الجمعة. . . إلخ.

وعرض الجيطالي في هذا الركن المُخصَّص للحديث عن العِبادات لذكر «فرض الزكاة» وما يتصل به من الأحكام، وفصل فيه القول، وتلا ذلك تفصيل القول في فرض الصَّوم وأحكامه المُختلفة، وما يتَّصل به من رغيبة الاعتكاف، كما تحدَّث بشيء من التوسُّع عن العمرة والحَج، وما يتعلق بهما من أحكام فقهيَّة، وقد سبق القول إنَّ للإمام الشيخ الجيطالي رسالة مُستقلَّة في مناسك الحَجّ.

وخَتَم كتاب **قواعد الإسلام** برُكنين مُهمَّين: الأوَّل يتعلَّق بذكر الحُقوق ومظالم العِباد، والآخر يتعلَّق بالآداب التي يستحب مُراعاتها في الأكل والشرب وآداب اللِّباس والجِماع ومُعاشرة الخَلْق.

والحقُّ أنَّ كتاب **قواعد الإسلام** للشيخ أبي طاهر إسماعيل الجيطالي بأقسامه ومحاوره الثلاثة المذكورة كتاب مُفيد لكل مسلم، ويظهر لي أنَّه كُتب بإخلاص نيَّة، وصفاء طويَّة، وهو ما يجعلك إذا قرأته، وتأمَّلت فيه، تخلص إلى فوائد جمَّة في العقيدة والعِبادات والآداب الإسلاميَّة، وتستفيد منها بيسر وقد أصاب مُحقِّق الكتاب الشيخ الفاضل عبدالرحمن بن عمر بكلي حيث قال: «وإنك لتحس معي -أيها القارئ الكريم، عند تصفُّح الكتاب - بروح التأثير تغمرك بإخلاصها، وتستولي على مشاعرك بنزاهتها، تُقرّر لك الحقائق

واضحة، وتكشف عن أسرار العبادات جليَّة، فتبعث جوارحك لخير العمل، وأنت لا تشعر».

ويبدو أنَّ كتاب «قواعد الإسلام» للجيطالي قد حَظِي بهذا التقدير والتزكية من القديم، فكان موضع درس وبحث واستنساخ وليس في جبل نفوسة فَحَسب بل في مجالس العِلْم في جربة والجزائر وفي المَشرق أيضًا.

كما حشّى عليه الشيخ أبو ستة محمد بن عمر القضبي الجربي المشهور عند عُلماء المذهب الإباضي بـ «المُحشّي» وهو من عُلماء القرن الحادي عشر الهجري[1].

كذلك قام قطب الأئمة الشيخ محمد أطفيش[2]، باختصار وتلخيص كتاب **قواعد الإسلام** وحاشية الشيخ أبي ستة عليه وأسمى اختصاره، وتلخيصه «الذهبُ الخالص المنوَّه بالعلم القالص»[3].

وأثنى على الكتاب «قواعد الإسلام» للجيطالي ونوَّه بقيمته عدد من العُلماء المُحدثين، نَذْكر منهم الشيخ علي يحيى معمر رحمه الله الذي حلَّاه بقوله: «وقد ترك فيما ترك **قواعد الإسلام** ولا يقل هذا الكتاب روعة عن القناطر، وإنْ كان كتاب القواعد لم يعن بالناحية الفلسفيَّة للشريعة الإسلاميَّة وإنَّما عُنِيَ المؤلفُ فيه بالتحليل والتعليل والتدليل، ويُعتبر هذا الكتاب من أهمِّ المراجع في قواعد الإسلام الخمسة، وهو كتاب ضخم، قلَّ أنْ تجد في موضوعه مثله»[4].

والذي نستنتجه من قراءة هذين الكتابين: كتاب **قناطر الخيرات** في أجزائه الثلاثة الكبار، وكتاب **قواعد الإسلام** في جزأيه، أنَّ مؤلفهما الإمام

(1) **قواعد الإسلام**: ز.
(2) العلَّامة الشيخ محمد أطفيش من أعلام العلماء والمُصلحين في الجزائر في العَصْر الحديث.
(3) **قواعد الإسلام**: ز.
(4) **الإباضية في موكب التاريخ**، 315:1.

الجيطالي قد كتبهما، وشارك بهما في علم ساد في القرنين السابع والثامن الهجريين، هو باب أو عِلْم الوصايا والزواجر والعِظَات، أو إن شئت قلت باب «الأدب التهذيبي» وهو الذي وصفته في كتابي **فُنون النثر الأدبي في آثار لسان الدين بن الخطيب** بالقول: «من أبلغ مضامين فُنون القول وأرقاها في التعبير والتأثير في الأدب العربي، وفي الآداب الإنسانيَّة أيضًا، لأنَّه يُعبِّر بجلاء عن نوازع وجدانيَّة عميقة وصادقة، وما فتئ الإنسان العارف الحكيم، يحس -منذ أنْ أوجده اللَّه في هذه المعمورة- بضرورة الانتفاع، والنفع بها وبوجوب نقلها إلى غيره، وبخاصَّة إلى من يعقبه ويرثه؛ ليفيد بعُصارة التجارب في الحياة الحافلة بتراكماتها المادِّية والمعنويَّة، والزاخرة بطبائع الناس ونفسياتهم وفلسفاتهم ورؤاهم المُختلفة، بل المُتضادة والمُتضاربة في الكثير من الأحيان تُجاه طُروحاتها ومعضلاتها»[1].

وقد كتب في هذا الأدب التهذيبي، أو أدب الوصايا والزواجر والعِظات الكثير من العُلماء والأُدباء وفُقهاء المذاهب الإسلاميَّة المُختلفة على نحو ما فَصَّلنا فيه القول في كتابنا المذكور، ونذكر في هذا البحث أنَّ مُترجمنا الشيخ العالم أبا طاهر إسماعيل الجيطالي، وهو من أكبر فقهاء المذهب الإباضي في القرن الثامن الهجري قد كتب هو الآخر في هذا النثر التهذيبي، وصيَّته الأهليَّة التي أشرنا إليها، كما كتب هذين الكتابين المُهمَّين: **قواعد الإسلام، وقناطر الخيرات** والمُلاحظة التي نودّ إبداءها في معرض دراسة طبائع هذين الكتابين، هي أنَّنا نذهب إلى أنْ يكون كتاب **قَنَاطر الخيرات** خصَّ به المؤلف طلبة العِلْم المُتقدِّمين في التحصيل العلْمي، الذين درسوا من قبل كتابه الأوَّل من حيث التأليف وهو كتاب **قواعد الإسلام** المُخصَّص للتدريس في المُستوى الأدنى، أي: أنّه يكون في الترتيب الدِّراسي والمنهجي أوَّلًا، ليأخذ الطلاب المُتقدِّمون بعده الكتاب الآخر **قناطر الخيرات**.

والتصوُّر الآخر الذي أذهب إليه أنْ يكون كتاب **قناطر الخيرات** وكتاب

---

(1) **فنون النثر الأدبي في آثار لسان الدين بن الخطيب**، 2: 66.

قواعد الإسلام كلاهما كتابًا واحدًا، ولكن الكتاب الأوَّل وهو القناطر يُمثِّل الإبرازة الأخيرة للكتاب حَسَب مُصطلح القُدامى، بينما **قواعد الإسلام** يُمثِّل الإبرازة الأُولى والإبرازة الأخيرة تشكل -كما هو معروف- المُستوى المُتطوِّر والأرقى للإبرازة الأُولى.

وممَّا يقوِّي هذا التصوُّر اتِّفاق الكتابين «القواعد» و«القناطر» في أغلب الموضوعات المطروقة فيهما، وهي الموضوعات المُتصلة بأدب الوصايا والزواجر والعِظات، أو كما أطلق عليها بعض الباحثين المُحدثين «الأدب التهذيبي»، وإن كان كتاب **قناطر الخيرات** انفرد بتناول موضوعات جديدة، وتوسَّع في ذكر الشواهد النَّصيَّة من القُرآن الكريم والحديث والأشعار وما تقتضيه الإبرازة الأخيرة للكتاب من زيادة.

ومن المظاهر التي تؤكد نسبة هذين الكتابين إلى فنهما الأدبي السائد في القرن الثامن الهجري، عَصْر الجيطالي، المظهر الشكلي المُتمثِّل في مُراعاة أُصول هذا الفن وتقاليده، وبخاصَّة العناية بالتأنُّق فيما كان يُعرف بفن التحميد[1]، والعِناية بمظهر طالعة الكتاب والتآليف، والحق أنَّ هذا المظهر تجلَّى في طالعة كتاب «قناطر الخيرات» على تعدُّد أجزائه وكبره.

ومن المشابه المنهجية الجامعة بين «القواعد» و«القناطر» أنَّهما كانا معرضا لفكر مؤلفهما المُنفتح، ووجهته الإسلاميَّة الجامعة، التي تنطلق من منطلق المذهب الإسلامي الفقهي الاجتهادي «الإباضي» التي تتعبَّد به الجماعة في غير تعصُّب أو تحيُّز ضيِّق، ولكنها تفتح نوافذها على بقيَّة المذاهب الفقهيَّة الإسلامية الاجتهاديَّة الأُخرى التي يُسميها «قومنا» وينتفع باجتهادات أعلامها من العُلماء الفُقهاء الذين يسوق أقوالهم وآراءهم كما يسوق أقوال عُلماء مذهبه وآراءهم في غير حَرَج، ورحم الله أُستاذنا الدكتور عمرو خليفة النامي حيث قال: «مع الجيطالي، وفي جميع كتبه تلتقي بأئمة الإسلام، وفقهائه

(1) يُراجع في ذلك كتاب: **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، و**المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، و**موارد البيان والدر الموشَّى** و**كتاب الصناعتين**.

المُخلصين، تلتقي بالغزالي والماوردي والمحاسبي والشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل ومالك بن أنس وسفيان الثوري والأوزاعي وغيرهم من الأئمة، يورد آراءهم فيما يعرض له من مباحث في دقَّة وأمانة، فإذا رأى خلافًا أبان عن أصله، وأوضح أسبابه، ثم اختار ما يبلغ عقله من الحقّ في ذلك»[1].

على أن خير ما يدلنا على هذا المظهر الرائع من تفتُّح وجدان الجيطالي، وبعده عن التعصُّب المَقيت، وقَبوله الحقّ من حيث أتاه، كما أشار الدكتور النامي رحمه الله قوله في بيان منهجه الفكري هذا الذي اتَّبعه في تآليفه: «وأنا أستغفر اللَّه من كل ما زلَّت به القَدَم وطَغَى به القلم في كتابنا هذا[2] وغيره من كتبنا، وإنَّما ألفناه من كتب شتَّى، وأكثره من كتب قومنا (غير الإباضيين) امتثالًا لقوله عليه الصلاة والسلام: «اقبل الحقّ ممَّن جاءك به حبيباً كان أو بغيضًا، ورد الباطل على من جاءك به حبيبًا كان أو بغيضًا»، واستخرجت العِلْم النافع من كل كتاب، ولم أهتبل بمؤلفه على خطأ كان أو صواب، ونقلت الحقّ المفهوم من بين الشوك والسّموم، إذ حجة اللَّه على الإنسان فَهم الحقّ وعلمه من أي لُغة سمعها أو لِسان»[3].

ومن المظاهر التي تجلو وحدة المنهجيَّة في الكتابين تساهل الشيخ الجيطالي كالإمام أبي حامد الغزالي الذي تأثر به وبكتابه (إحياء عُلوم الدِّين) في الإتيان بالشواهد الحديثية دون النظر إلى مراتبها ومُستواها، وقد سوَّغ الجيطالي هذا التساهل والترخيص بقوله: «إني إنَّما فعلت ذلك لحديث رأيته في آثار أصحابنا عن أبي عبيدة مسلم رحمه الله وذلك أنَّه قال: بلغني عن ابن عباس رضي الله عنه أنَّه قال: من بَلَغه حديث في الرغائب والفضائل في العِلْم فاجتهد فيه، قال: فإنْ كان الحديث على نحو ما بَلَغه كان له أَجْران، أَجْر حِفظه الحديث، وطاعته فيه، وأَجْر عمله به، وإنْ كان الحديث على غير ما بلغه كان

(1) **قناطر الخيرات**، الجُزء الأول، بتحقيق الدكتور النامي، ص16.
(2) يشير إلى كتابه **قناطر الخيرات**.
(3) **قناطر الخيرات**، 3: 505، 566.

له أَجْره على نحو ما بَلَغه، لأنَّ اللَّه لا يضيع أَجْر المُحسنين فلا يذهب اجتهاده للَّه، ونصيحته لربِّه ما لم يكن اجتهاده في بِدْعة»[1].

أمَّا في مقام الموازنة بين ما استعمله الجيطالي من الشَّواهد في الكتابين «**القواعد**» و«**القناطر**» فإنَّنا نَلْحظ ما تميَّز به الكتاب الأخير من كَثْرة الشواهد الشِّعرية من لدن عَصْر ما قبل الإسلام إلى عَصْره في القرن الثَّامن الهِجري، والتي أيَّد بها مقامات القول في أغراض نَثْره التهذيبي، أو في زواجره وعِظَاته المُختلفة.

كذلك لا نَنْسى ذكر ما تَميَّز به الكتابان من رَوْعة الأُسلوب ووضوحه، فقد كُتِبا بأُسلوب لُغوي واضح مبين لا تصعيب فيه ولا غُموض ولا تطليس، وهو ما ينبغي أنْ يُحسب للجيطالي الأديب الفقيه، لأنَّه يدلّ من قريب عن ثروته اللَّفظيَّة النَّقيَّة، واللُّغويَّة الثريَّة، التي اكْتَسبها من غَزَارة مَحْفوظه من النُّصوص الأدبيَّة المُشار إليها سَلَفاً.

(1) نقلًا عن الشيخ عبد الرحمن بكلي في تقديم لتحقيق كتاب الجيطالي بقواعد الإسلام: ج.



الأثر الثقافي للهجرات الأندلسية إلى إفريقية الحفصية

د. أحمد مسعود عبد الله مسعود
جامعة الجبل الغربي - ليبيا

مُقدِّمة:

تُعتبر الهِجرات الأندلسيَّة إلى إفريقية من الأحداث التي غيَّرت وَجْه الحياة في إفريقية زمن الحفصيين في جميع الجوانب السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة والعمرانيَّة وسيقتصر البحث هُنا عن التأثير الثقافي.

فقد أسهم المُهاجرون الأندلسيون في الثقافة بنصيب وافر، وإيجابي طِيلة العهد الحَفْصي، وكان السبب في ذلك هو هِجرة الأدمغة الأندلسيَّة إلى إفريقية وخاصَّة مدينة تونس حتى أصبحت إفريقية وارثة لعُلوم الأندلس؛ لذلك كَثُر حُذَّاق العُلوم بها، واستطاعوا أنْ يغيِّروا وجه البلاد الثقافي، بفضل مجهوداتهم وحِرْصهم الشديد على إشباع حاجاتهم، عن طريق الارتزاق بالعِلْم، وعملهم على احتكاره في المكاتب والجوامع والمساجد والمدارس، فأصبح الأندلسيُّون ذوي تأثير كبير وكان هذا التأثير عظيم الفائدة على التونسيِّين والطرابلسيِّين بإفريقية في جميع مظاهر الحياة وخاصَّة الجانب الثقافي، وازدهرت الحياة الثقافيَّة بإفريقية بسبب دعم أُمراء بني حفص للعلم ورجاله، وانتشار التعليم المجاني، وما دعمته الأميرات الحفصيَّات، لذلك راج سوق العِلْم واشتهرت العديد من العائلات في هذا المجال مثل عائلتي التجاني وابن خلدون.

وسوف يتم -بعون اللَّه تعالى- في هذا البحث مُناقشة الأثر الثقافي للهِجرات الأندلسيَّة إلى إفريقية خِلال العهد الحَفْصي المُتمثِّلة في هجرة شرق الأندلس وهجرة غرب الأندلس، والهجرة الغرناطيَّة، وأثر الهجرات الأندلسيَّة على النشاط الثقافي في إفريقية، ودور مشاهير عُلماء الأندلس في تنشيط الحركة الثقافيَّة في إفريقية، ودور الأُمراء الحفصيين وحبهم وتشجيعهم للثقافة بإفريقية، ثم دراسة دور المهاجرين الأندلسيين في نَشْر العِلْم بالمؤسسات العِلْميَّة والثقافيَّة بإفريقية الحفصيَّة.

أوَّلاً - الهجرات الأندلسيَّة إلى إفريقية:

إنَّ الحضور الأندلسي في بجاية بإفريقية يعود إلى ما قَبْل العهد الحفصي بكثير؛ حيث يقول البكري: بأنَّ بجاية كانت آهلة وعامرة بأهل الأندلس[1].

إنَّ زحف الإسبان بالأندلس قبل معركة العقاب سنة (609هـ/ 1212م) جعل المسلمين يفقدون مقومات القُوَّة لمواجهة الخطر الإسباني، ممَّا جعل بعض الفقهاء يدعون إلى الهجرة بدلاً من الدَّعوة إلى مُقاومة الإسبان، والمِثال على ذلك ما قاله الشاعر الطليطلي ابن العسّال في قصيدته بعد سُقوط طليطلة التي يقول مطلعها[2]: (بسيط)

شـدُّوا رواحلكم يـا أهـل أندلس فما المـقـام بهـــا إلا من الغلط

الـثـوب ينـسـل مـن أطـرفه وأرى ثوب الجزيرة منسولاً من الوسط

أمَّا الهِجرات الأندلسيَّة خِلال العَهْد الحَفْصي إلى إفريقية من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي والتي استمرَّت إلى سُقوط غرناطة سنة (897هـ/ 1492م) وبعدها، فقد بلغت ذُروتها في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، وفي بعض الأحيان بلغت أقوامًا بأجمعها، وقد انقسمت إلى الأقسام التالية:

(1) البكري: كتاب **المسالك والممالك**، ج2، ص757.
(2) المقري: **نفح الطيب**، ج5، ص352.

1 - هِجْرة شَرْق الأندلس:

مع قيام الدولة الحَفْصية بإفريقية، وسُقوط إمارات شَرْق الأندلس في يد الإسبان اتَّجهت هِجرة من شرق الأندلس إلى تونس، خِلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، فرحَّب بهذه الهِجرة الأمير الحَفْصي الأوَّل أبو زكرياء يحيى بن عبد الواحد الحفصي، وهذه الهِجرة في مُجملها من أفضل العائلات الأندلسيَّة كان مُعظمها من العُلماء والأُدباء، الذين شغلوا مناصب مُهمَّة بالأندلس، وكان من بينهم ابن الأبّار البلنسي، وابن عصفور الإشبيلي، وحازم القرطاجني، وبنو طاهر المُرسيون، وبنو عقاب الشاطبيون، ولقد تحدَّث ابن خلدون في كتابه العِبَر الجُزء السادس في الكثير من الصفحات المُتفرِّقة(1)، عن هذه الهِجرة وأهمِّيتها العِلْميَّة.

وقد استقرَّ مُعظم المُهاجرين بتونس العاصمة، مُتَّخذين لهم حارات عُرفت بأسمائهم مثل: حومة الأندلسيين وزقاق الأندلسيين(2).

وكان مُعظم المُهاجرين من الأندلس إلى إفريقية ينتمون لأعرق البيوت في الأندلس، وكانوا من صَفْوة المُجتمع الأندلسي، ويعني هذا أنَّ مُعظم المُهاجرين كانوا من المثقَّفين، يذكر برنشفيك: «أنَّ مُسلمي إسبانيا الفارِّين من غزو النَّصارى، قد توافدوا على سواحل أفريقيا الشَّماليَّة في مجموعات من الحِرَفيين والأُدباء حاملين معهم عناصر حَضارة راقية»(3).

إنَّ الهجرات الأندلسيَّة إلى إفريقية لم تتوقَّف منذ بِداية العَهْد الحَفْصي إلى نِهايته، ولم تكن هِجْرتهم مُقتصرة على مدينة تونس وحدها بل عمَّت مُعظم مُدن إفريقية(4).

(1) ابن خلدون، **العبر**، ج6، ص339 وما بعدها، كرير: المهاجرون الأندلسيون وتأثيراتهم على بلاد المغربين الأدنى والأوسط خِلال القرنين السابع والثامن الهجريين (13-14م)، ص94 وما بعدها.

(2) حسن حسني عبد الوهاب، **خلاصة تاريخ تونس**، ص91.

(3) برنشفيك، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، ج1، ص67.

(4) كانت منطقة النفوذ الحفصي في إفريقية تشمل تونس وطرابلس الغرب ومُقاطعة قسنطينة =

تُعتبر مدينة بجاية المدينة الثانية بعد تونس الأُولى المَحَطة للأندلسيين في هِجرتهم إلى إفريقية؛ حيث أصبحوا يُمثِّلون نسبة كبيرة من سكانها لنزولهم بها فُرادى وجماعات، وكانوا على جانب كبير من الأهمِّيَّة ومُحتفظين بكيانهم الأندلسي الخالص رافضين الاندماج مع عناصر بجاية المحلِّيين ساكنين أحياء خاصة بهم[1]، ولقد ساعدت عوامل عدة في توجُّه الهجرة الأندلسيَّة إلى بجاية لموقعها المُمتاز وخُصوبة تربتها، واعتدال مُناخها، الذي يُشبه مُناخ الأندلس واتِّصالها الدائم بسواحل الأندلس؛ حيث تعتبر محطة للسفن القادمة من موانئ طرطوشة[2]، وبلنسية[3]، والمرية[4]، وقرطاجنة[5]، بالإضافة إلى كَوْنها مركزاً حضارياً راقياً وقاعدة للسُّلطة المركزية أيام الحماديين والموحدين والحَفْصيين[6].

= من الجزائر، واتخذوا بجاية عاصمة ثانية لهم بعد تونس في بعض الأحيان، وكانت مُقسَّمة إلى مناطق على رأس كل منطقة والٍ وعامل يعتمدان على مشايخ البلدان ورؤساء القبائل، أحمد عامر، **الدولة الحفصية**، ص21.

(1) ناصر سعدوني، **صورة من الهجرة الأندلسية للجزائر**، ص224.

(2) طرطوشة: مدينة بالأندلس تبعد عن بلنسية 110 ميل، تقع في سفح جبل ولها سورٌ حصين، وبها أسواق وعمارات، وضياع، ودار صناعة المراكب من خشب الأشجار، ومنه خشب الصنوبر الذي لا يوجد له مَثيل في الطُّول والغلظ، ومنه تُتَّخذ السواري للسفن، ولون هذا الخشب أحمر صافٍ لا يتغيَّر لونه، ولا يفعل فيه السُّوس ما يفعله في غيره من الخشب. محمد بن عبد المنعم الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، ص391.

(3) بلنسية: تقع شرق الأندلس وبينها وبين قرطبة عن طريق بجاية 16 يوماً، وهي مدينة سهليَّة وقاعدة من قواعد الأندلس في مستوٍ من الأرض، وهي عامرة وكثيرة التجارات والأسواق وبينها وبين البحر ثلاثة أميال. المصدر نفسه، ص97.

(4) المرية: مدينة مُحدثة بالأندلس أمر ببنائها أمير المؤمنين الناصر لدين اللَّه عبد الرحمن ابن محمد سنة 344هـ اتَّخذها العرب محارس يُرابطون بها، وهي من أشهر مراسي الأندلس اليوم، وأعمرها ولها سُور عظيم. الحميري، مصدر سابق، ص537.

(5) قرطاجنة: توجد في ثلاثة مواضع إحداها بالأندلس عند جبل طارق، والثانية بالأندلس أيضاً، وهي فرضة مدينة مرسية، وهي كثيرة الخصب وميناؤها ترسو به المراكب، والثالثة قرطاجة إفريقية التي تُعتبر من أجلِّها وأشهرها، تبعد عن تونس عشرة أميال، وهي من المُدن المشهورة، وفيها من الآثار وعجائب البنيان ما لم يوجد في غيرها من المُدن، ولو دخلها إنسان ومَشَى في عمره يتأمل آثارها لرأى كل يوم أُعجوبة لم يرها من قبل، الحميري، المصدر نفسه، ص462.

(6) ناصر سعدوني، **مظاهر التأثير والتأثر الإيبيري**، ص102.

كما اتَّجه المُهاجرون الأندلسيون إلى مدينة القيروان وحطُّوا رحالهم بها، وبنوا بها ربضاً أندلسيّاً خِلال القرنين السابع والثامن الهجري/الثالث عشر والرابع عشر الميلادي؛ حيث عرف بربض ابن رحمون، كما توفِّي رجل أندلسي صالح يُدعى بأبي حسن الجياني بالقيروان سنة (687هـ/ 1288م) في بيت ابن رحمون، ويبدو أنَّ اسم هذا الرجل الصالح واسم هذا البيت والربض من الأسماء الأندلسيَّة الخالصة[1].

واتَّجه مجموعة من مُهاجري شرق الأندلس إلى بلاد الجريد[2]، وكذلك أخذت مُدن شرق إفريقية نصيبها الكبير من هِجرات شرق الأندلس، فمنها من اتَّجه إلى طرابلس الغرب، وإنْ كان نصيبها أقل من نصيب جارتها تونس لبُعدها الجُغرافي عن الأندلس[3]، وتوجد أُسرة بتاجوراء تُسمَّى بأُسرة طشانة، ويبدو أنَّ هذه الأُسرة من الأُسر الأندلسيَّة التي هاجرت إلى طرابلس الغرب المَعْقِل الشرقي للدولة الحَفْصيَّة[4].

ويذكر أنَّ أُسرة الإمام أبي عبد اللَّه الخروبي وأُسرة بني الحطاب المشهورتين من الأُسر الأندلسيَّة التي قدمت إلى الشَّمال الإفريقي خِلال الهِجرة الأندلسيَّة واستقرَّتا بطرابلس الغرب[5]، وأُسرة الفطيسي المُتواجدة بمدينة زليتن شرق مدينة طرابلس الغرب يرجع أصلها إلى الأُسر الأندلسيَّة التي هاجرت من الأندلس خِلال المِحْنة التي مَرَّت بها[6].

من خِلال ما سبق تبيانه نستنتج أنَّ هِجرات شرق الأندلس إلى إفريقية لها نتائج، وهي التأثير والتأثر في جميع جوانب الحياة السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، وبدرجة خاصَّة في الجوانب الثقافيَّة عند استقرارهم بإفريقية خِلال العهد الحَفْصي الذي هو موضوع بحثنا هذا.

---

(1) الدباغ، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، ج4، ص121.
(2) العروسي الميزوري، **الهجرة الأندلسية للقطر التونسي**، ص86.
(3) العياشي، **رحلة العياشي**، ص108.
(4) الطاهر الزاوي، **معجم البلدان الليبية**، ص48.
(5) إبراهيم رفيدة، **لمحات من الحياة الثقافية في ليبيا خلال القرنين 9-10م**، ص134.
(6) الطاهر الزاوي، **أعلام ليبيا**، ص122-123.

2 - هجرة غرب الأندلس:

تمثَّلت هذه الهِجرة إلى إفريقية في أهالي غرب الأندلس التي كانت عاصمتهم إشبيلية، والتي كان استقبال أهالي إفريقية لها كبيرًا وخاصَّة أمير الحَفْصيين أبا زكرياء يحيى وابنه المُستنصر من بعده، وقد ذكر ابن خلدون في كتابه ما نصّه: «كانت لأهل إشبيلية حُظوظًا من بين الأندلس، وصِلة بالأمير أبي زكرياء بن عبد الواحد بن أبي حفص وبنيه، منذ ولاية غرب الأندلس»[1]، وكان مَرَدّ ذلك إلى الصِّلات القديمة التي كانت تربط آل حفص بأهالي إشبيلية في غرب الأندلس؛ حيث حكم قديماً أيام الموحِّدين بالأندلس.

وكانت أُسرة بني خلدون تُمثِّل غرب الأندلس؛ حيث كانوا ينحدرون من أُسرة عربيَّة قديمة أصلها من حضرموت استقرَّت بالأندلس أيام الفتح العربي الإسلامي للأندلس، وكانت من أبرز الأُسر العربيَّة في إشبيلية، وعندما عجز المسلمون بالأندلس عن دفع خطر الإسبان عنهم، وأصبح الإسبان على وشك الاستيلاء على مُعظم مُدن جزيرة الأندلس قرَّر بنو خلدون مُغادرة بلاد الأندلس والهِجرة إلى بلاد المَغْرب العربي الإسلامي، فنزلوا أوَّلًا بمدينة سبتة سنة (630هـ/ 2321م)، ثم انتقل جَدّهم الحسن بن خلدون إلى إفريقية سنة (641هـ/ 1243م)[2].

وخُلاصة القول: إنَّ هِجرة غَرب الأندلس وفدت على مدينة تونس وغيرها من مُدن إفريقية الأُخرى خِلال العهد الحَفْصي بالتحديد بعد سُقوط قاعدة غرب الأندلس مدينة إشبيلية سنة (646هـ/ 1248م)؛ وذلك للعَلاقة الوطيدة التي كانت تربط أهل إشبيلية وأمراء الدولة الحَفْصية منذ القِدَم مع تونس، وبذلك تكون هذه الهِجْرة من أهم الهِجرات الأندلسيَّة إلى إفريقية، والتي كان من أهم بيوتها بنو خلدون، وبنو سيِّد الناس اليعمري، وابن

(1) ابن خلدون، **العبر**، ج6، ص345-346. كرير، مرجع سابق، ص94.

(2) ابن خلدون، **العبر**، ج6، ص345-346. كرير، مرجع سابق، ص94.

عُصفور، وأبو المطرف بن عميرة وغيرهم من العُلماء والمُثقَّفين وأصحاب الصنائع والحِرَف[1].

من خِلال ما تقدَّم عَرْضه عن هِجرة غَرب الأندلس إلى إفريقية خِلال العهد الحَفْصي واهتمام أُمراء بني حفص بهذه الهِجرة اهتماماً كبيراً ومُساهمة هذه الهِجرة في جميع مناحي الحياة وخاصَّة الثقافي منها؛ لأنَّ هذه الهِجرة في الأساس كان توجهها إلى إفريقية يرجع للعَلاقة الوطيدة بين الحَفْصيين وهؤلاء المهاجرين منذ القِدَم، ولو لم يكن ذلك ما اتَّجهت هِجرة غَرب الأندلس إلى إفريقية الحَفْصيَّة ولا اهتمَّ بهم أمراء بني حَفْص هذا الاهتمام الكبير.

3 - الهجرة الغرناطيَّة:

توجَّهت هذه الهجرة إلى تونس سنة (897هـ/ 1492م) بعد سقوط مدينة غرناطة، ولم تمضِ سنة واحدة حتى بلغ عدد المُهاجرين الأندلسيين ثمانية آلاف مُهاجرٍ أندلسي تقريباً، هذه الهجرة كانت تجمع طبقات وفئات اجتماعيَّة وعِلْميَّة وثقافيَّة مُختلفة، إلَّا أنَّها لم تكن مُنظَّمة، عند مُقارنتها بهِجرات شَرق الأندلس وهجرات غَرب الأندلس التي سبقتها إلى إفريقية الحَفْصيَّة، وكانت تضم الفلَّاح والحِرَفي والصانع والعالم وكُل من دفعته الحاجة والظرف للهِجرة للحُصول على العيش في أي بلد عربي إسلامي بعد أنْ ضاقت بهم السُّبُل والدنيا بما رحبت في بلدهم الأندلس، وأنَّ الهِجرات الأندلسيَّة إلى إفريقية اتَّجه مُعظمها إلى تونس عاصمة الدولة الحَفْصيَّة ومقرّ السُّلطان في تلك الأيام فكوَّنت مُشكلة للدولة الحَفْصيَّة، وصُنِّفت هذه الهِجرات في مُجملها إلى ثلاثة أصناف أو أنواع وزَّعتها الدولة الحَفْصيَّة على ثلاث جِهات من البلاد التونسيَّة:

الصِّنف الأوَّل:

الذي كان يعيش في المُدن من المُهاجرين من فئة العُلماء والموظَّفين والأغنياء، استقرُّوا بمدينة تونس العاصمة، وخُصِّصت لهم أحياء خاصَّة بهم

(1) ابن خلدون، **العبر**، ج6، ص345-348. كرير، مرجع سابق، ص94.

سُمِّيت بأسمائهم كحومة الأندلس بالقرب من الحلفاويين وزقاق الأندلس وغيرها[1].

الصِّنف الثَّاني:

كان يضم العُلماء والصنَّاع والمُزارعين والعمارة، فسكنوا في المُدن الكُبرى كالقيروان، وصفاقس، وقابس، وأسَّسوا مُدنًا جديدة قُرب بنزرت، وعلى ضِفاف نهر مجردة إلى غيره من الأحياء الأندلسيَّة في تونس وغيرها من المُدن الإفريقيَّة.

الصِّنف الثَّالث:

وهُم الفلَّاحون والبدو الذين عمَّروا مناطق البادية بإفريقية[2].

ثانيًا - الأثر الثقافي للهِجرات الأندلسيَّة في إفريقية الحَفْصيَّة

1 - أثر الهِجرات الأندلسيَّة في النشاط الثقافي في إفريقية:

كان للهِجرات الأندلسيَّة تأثير كبير في ازدهار الحركة الثقافيَّة في إفريقية؛ وذلك باستقرار الأدمغة الأندلسيَّة في مُعظم مُدن إفريقية؛ إذ استطاع الأندلسيون تغيير وجه البلاد الثقافي بفضل مجهوداتهم وحِرصهم الشديد على إشباع حاجاتهم عن طريق الارتزاق بالعِلْم وعملهم في التدريس بالمكاتب والجوامع والمدارس الحَفْصيَّة، ولقد أجمع الدَّارسون على أنَّ هذه الفترة التاريخية تُمثِّل ذُروة الثقافة الإسلاميَّة في بلاد المغرب؛ إذ لم تكن الثقافة محصورة في منطقة بعينها بل شاركت في ذلك كُل المناطق بنصيبها في حِفظها ونشرها[3].

---

(1) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ق3، ص265.

(2) أبو سدرية، **الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والعمرانية والثقافية في المغرب الأدنى خلال العهد الحفصي**، ص401-402.

(3) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص217.

ظهرت في إفريقية العديد من المؤلفات بفضل الهجرات الأندلسيَّة ومشاهير العُلماء أمثال ابن الأبار البلنسي، وابن عصفور، وابن رضوان المالقي، وأبي حازم القرطاجني وغيرهم من مشاهير العُلماء الذين انتشرت أفكارهم العِلْميَّة في جميع ميادين الحياة المُختلفة لتنوُّع اختصاصاتهم وموسوعيَّة عِلْمهم، فاستفاد عُلماء إفريقية من هؤلاء العُلماء المُهاجرين إليهم واقتدوا بهم[1].

استطاع المُهاجرون الأندلسيون إلى إفريقية نقل المذهب المالكي إليها؛ لأنَّهم كانوا ينتحلون هذا المذهب ويتمسَّكون به، وأنَّهم لا يعرفون إلا كتاب اللَّه وموطأ الإمام مالك، فأعادوا نشر مذهب مالك من جديد في إفريقية مع الحَفْصيين بعد أُفول نَجْمه في عهد الموحدين عن طريق مدارس الفِقه[2].

لقد ساهم المُهاجرون الأندلسيون في نَشْر مُختلف العُلوم الدِّينيَّة في إفريقية فنشروا عِلْم القراءات، والفِقه، والحديث، وذلك بوساطة توافد الأعداد الكبيرة من الفُقهاء والعُلماء، والمُفسِّرين الأندلسيين، واهتمّوا بتدريس عِلْم القراءات داخل المساجد والمدارس، مثل الشيخ أبي عبد اللَّه محمد بن صالح الكتاني الشاطبي المُستوطن في بجاية العالم بِعِلم القراءات، والمُتفوِّق والمجيد لها وغيره كثيرون ممَّن توافدوا على مدينة تونس مقرّ السلطان الحَفْصي[3].

أمَّا في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، فقد تدفَّقت أعداد كبيرة إلى إفريقية من النُّحاة واللُّغويين والأُدباء؛ حيث استقرُّوا بها وأسَّسوا مدارس للُّغة والنحو والأدب، مثل أبي الحسن علي بن موسى الحضرمي المعروف بابن عصفور (597-669هـ/ 1201-1270م)، صاحب كتاب **الممتع في الصرف**، **والمقرب في النحو**، وهو حامل لواء العربيَّة بالأندلس،

---

(1) كرير، مرجع سابق، ص308-309.

(2) المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص236.

(3) الغبريني، **عنوان الدراية**، ص79.

وأبي جعفر أحمد بن يوسف الفهري المعروف باللبلي (623-691هـ/ 1226-1292م)[1]، وابن الأبار (595-658هـ/ 119-1259م)، فكان بارعاً في القول وجيِّداً في الترسُّل والنظم وقد بلغت تصانيفه خمسين تأليفاً، وكان عالماً في التاريخ وله كتب عديدة وتُعتبر قصيدته المشهورة التي ألقاها على مسامع الأمير الحَفْصي أبي زكرياء يحيى الأوَّل من أشهر قصائده، وكُتبه عديدة أهمّها **الحلّة السّيَرَاء**، وكتاب **إعتاب الكتاب**، **ودور السمط في خبر السّبط** وهو مادة تاريخية كانت تدرس في المعاهد العِلْميَّة بتونس[2].

لقد ظهر التأثير الأندلسي في إفريقية خِلال العهد الحَفْصي من خلال التأنُّق واللُّطف المُتكلف وحب النكتة وأخبار الصُّور والمقامات، فكتب القُرَّاء بعض الأبيات حَوْل زهرة الزنبق، وزهرة اللَّوز، وشجرة الإجاص، وغيرها من الأشياء الأُخرى[3].

لم تقتصر عُلوم المُهاجرين الأندلسيين على عُلوم الشريعة والدِّين واللُّغة والأدب فقط بل شهد العهد الحَفْصي ظُهور مجموعة كبيرة من المؤرخين والجُغرافيين الذين استقرّوا بإفريقية، والذين كان من أشهرهم ابن سعيد نور الدِّين الحسن بن علي بن موسى الغرناطي (610-685هـ/ 1213-1286م) وهو الرحالة المشهور لدى أمراء بني حفص، والذي كانت له العديد من المؤلفات التاريخيَّة والجغرافيَّة وغيرها من العُلوم، منها: **الطالع السعيد في تاريخ بني سعيد**، **والمغرب في حُلى المغرب**، **والمُشْرِق في حلى المشرق**، **والقِدح المُعَلَّى في التاريخ المُحَلَّى**، **وبسيطة الأرض في الطول والعرض**، **والغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة**، **والمرقصات المطربات**، وبلغت مؤلفاته ستة وأربعين مؤلفاً[4].

---

(1) الغبريني، المصدر نفسه، ص317. كرير، مرجع سابق، ص316.
(2) الغبريني: مصدر سابق، ص309-310، 340. كرير، مرجع سابق، ص316-317.
(3) برنشفيك، مرجع سابق، ج2، ص126.
(4) المقري، **نفح الطيب**، ج2، ص271.

أمَّا العُلوم العقليَّة والتطبيقيَّة، فكان لها الحظ الأوفر من اهتمام المُهاجرين الأندلسيين إلى إفريقية، فشهدت البلاد العديد من الأطباء الذين خدموا في البلاط الحَفْصي وعملوا على عِلاج أهالي بلاد إفريقية إبَّان تعرضهم للطاعون وبعض الأمراض المُعديَّة الأُخرى، ومن أشهرهم الطبيب المشهور أبو القاسم محمد بن أحمد المعروف بابن أندراس سنة (674هـ/ 1273م) الذي قَدِم من مرسية وأقام ببجاية زمنًا قبل أنْ يتَّخذه المُنتصر باللَّه الحَفْصي طبيباً خاصّاً له، ولقد كانت أبحاث هذا الطبيب قائمة على القوانين النظريَّة والاستدلالات الجليَّة، فإذا سُئل لا يجيب إلَّا بعد التأكد من أسباب المرض، ثم يُقدِّم الجواب ويصف الأدوية المُناسبة وقد أنجب ابناً اشتهر كذلك بالطِّب وتوفِّي سنة (729هـ/ 1329م)[1]، وغيره من الأطباء الذين اشتهروا بإفريقية وبمدينة تونس بالتحديد وهُم أبو العباس أحمد بن خالد المالقي، وأبو عبد اللَّه محمد بن عبد الرحمن الخزرجي الشاطبي، وأبو الحجاج يوسف، والخولاني، ومحمد بن عيشون الذي أوفده الأمير الحَفْصي أبو يحيى اللّحياني سنة (711-717هـ/ 1311-1317م) سفيراً إلى خايمي الثاني ملك أرغون[2].

أمَّا في مجال الهندسة المِعْمارية فقد أبدع الأندلسيون في تخطيط بلاد إفريقية العمراني؛ حيث أصبح الطراز الأندلسي هو الغالب في إفريقية، واستعان أُمراء بني حَفْص بعدد كبير من المُهندسين الأندلسيين في بِنَاء القُصور والجوامع والزوايا والأسواق، والمِثال على ذلك باب المنارة في تونس وباب اللّاريحانة أحد أبواب الجامع الكبير بالقيروان، وأقواس سوق القماش، ومنصَّة سوق العطارين، وزاوية سيدي قاسم الجليزي وبعض المدارس الحَفْصية بالإضافة إلى الزخرفة والخزف داخل المنازل الخاصَّة بإفريقية[3].

أمَّا علم النبات فقد اهتم المُهاجرون الأندلسيون بالرياض والبساتين، وكان من أشهر أعلامهم في هذا المجال أبو محمد عبد اللَّه أحمد البيطار

(1) الغبريني، مصدر سابق، ص44-45. برنشفيك، مرجع سابق، ج2، ص389.
(2) كرير، مرجع سابق، ص321.
(3) جوليان، **تاريخ إفريقيا الشمالية**، ج4، ص414.

المالقي (446هـ/ 1248م)، فاعتبر إمام النباتيين ومن عُلماء الأعشاب، وألَّف موسوعة الجامع في الأدوية المُفردة جمع فيها كُلّ ما شاهده وسمعه عن أصناف النباتات[1].

أمَّا علم الحساب فاشتهر به أبو جعفر ابن جعفر المالقي ببجاية وارتحل إلى تونس العاصمة، وأبو عبد اللَّه محمد الصفار الأعمى الذي كان آية في الحساب والفرائض أحسن إليه الأمير الحفصي أبو زكرياء يحيى عبد الواحد وأجرى عليه وجالسه[2].

أمَّا علم الفلك والنجوم والتنجيم فازدهرت بفضل الشيخ الأندلسي يحيى ابن عبد الواحد الخياط[3]، واشتغل البعض من الأندلسيين بالترجمة بالإضافة إلى أعمالهم الأُخرى ومنهم عبد اللَّه بن الترجمان الذي لُقِّب بذلك اللَّقب نتيجة لترجمته عن الوفود الأجانب للسلطان الحفصي وما يرده من رسائلهم فيذكر في كتابه: «كنت أُترجم للسلطان ما يأتي من كتبهم ثم كتبه إليهم»[4].

ممَّا سبق تبيَّن أنَّ للهجرات الأندلسيَّة إلى إفريقية زمن الدولة الحفصيَّة تأثيرات ثقافيَّة كبيرة شملت العلوم الدِّينيَّة والتطبيقيَّة بمُختلف أنواعها، أسهم فيها العُلماء الأندلسيون الذين كان لهم السبق في العلم والثقافة في بلادهم الأندلس، وللتشجيع الكبير الذي لاقوه من أُمراء بني حفص في إفريقية وهو ما سوف يتناوله البحث في الصفحات التالية.

2 - الأُمراء الحفصيون وتشجيعهم للحياة الثقافيَّة في إفريقية:

لقد تطوَّر النشاط الثقافي بإفريقية خلال العهد الحفصي؛ وذلك مردّه إلى تشجيع أمراء الدولة للعِلْم والثقافة بفروعها المُختلفة لحسن تكوينهم العِلْمي

---

(1) المقري، مصدر سابق، ج2، ص691-692.
(2) كرير، مرجع سابق، ص322-323.
(3) برنشفيك، مرجع سابق، ج2، ص388.
(4) عبد الله الترجمان، **مخطوط تحفة الأريب**، رقم: 04347، دار الكتب الوطنية تونس، ص7.

وحِرصهم على أنْ يجعلوا عاصمتهم تونس قِبلة يقصدها روَّاد العِلْم والمعرفة والأدب والإشعاع الحضاري لشَمال إفريقيا وتشجيعهم للمُفكِّرين والعلماء والمُثقَّفين الأندلسيين المُهاجرين إليهم، والمغاربة على السَّواء والترحيب بهم في بَلاط دولتهم ومُدنهم بل لم يكتفِ أمراء الدولة بالتشجيع فقط وإنما كانوا ينظمون الشِّعر ويبدعون في النثر ومُختلف العُلوم الأُخرى[1].

وقد اهتم الأُمراء الحفصيون بالثقافة الإسلاميَّة، فاهتموا بمجالس العِلْم وإنشاء المكتبات وتشجيع البحث والدراسة والتأليف وإرسال البعثات العِلْميَّة إلى الأزهر الشريف بمصر، ومدارس غرناطة، بالإضافة إلى أنَّ الأُمراء كانوا ميَّالين لحُضور مجالس العِلْم والحِرْص على الاستفادة منها[2].

ومن شِدَّة حِرْص أمراء بني حَفْص على تشجيع العِلْم والثقافة كانوا يهتمُّون بكل وسائط المعرفة من أساتذة وطُلَّاب، وكان أبو زكرياء الأوَّل قد جمع في خِزانة كُتبه بقصره ستة وثلاثين ألف مُجلَّد[3].

وجرت العادة لدى أُمراء بني حَفْص على استدعاء العُلماء والأُدباء من المغرب والأندلس، وكانوا أكثر الناس براً وإحساناً بالعُلماء والشُّعراء والأُدباء وأعرفهم بقدرهم وتعظيم مكانتهم وتبجيلهم، فأجزلوا لهم العطاء ومنحوهم النَّفقات الكافية بالإضافة إلى مَنْحهم إقطاعات من الأراضي[4].

ولقد اهتم مُعظم أُمراء بني حَفْص بالعِلْم والعُلماء والثقافة منذ قيام دولتهم على يد أبي زكرياء يحيى الأوَّل ومِنْ بَعْده الأمير المُستنصر باللَّه الحَفْصي الذي سار على نهج أبيه أبي زكرياء، وظل ذلك الاهتمام بالعِلْم والعُلماء طيلة العهد الحَفْصي بإفريقية حتى إنَّ الأمير أبا زكرياء بن إسحاق بنى

---

(1) محمد الحبيب الخوجة، **الحياة الثقافية بإفريقية صدر الدولة الحفصية**، ص36. برنشفيك، مرجع سابق، ج2، ص423.
(2) الغنيمي، **الموسوعة**، ج5، ص99.
(3) الزركشي، **تاريخ الدولتين**، ص55. ابن أبي دينار، **المؤنس**، ص127.
(4) الغيريني، مصدر سابق، ص314.

العديد من المؤسسات العِلْميَّة، وكان مجلسه يضم عدداً كبيراً من العلماء والأُدباء، ويقوم بتقريب مخدة من مخدَّات سريره عند دخول العُلماء والأطبَّاء، وحدث ذلك عندما دخل عليه الفقيه الطبيب الشهير ابن أندراس الأندلسي، وكان ذلك إجلالاً وإكراماً للعِلْم ورجاله[1].

لقد حَرص الأُمراء الحَفْصيون على تكريم رجال العِلْم والمُثقَّفين في جميع المُدن التابعة لهم مثل الشيخ أبي بكر أحمد بن عبد الرحمن الذي عرف بابن محرز (596-655هـ) وهو من أهل بلنسية وكانت له حُظوة ومكانة مرموقة؛ حيث كان على رأس الجماعة الأندلسيَّة ببجاية وكان بيته مقرّاً لاجتماعهم[2]، وكان أمراء بني حفص يحرصون على تعليم أبنائهم العُلوم الفِقهيَّة والتطبيقيَّة واتَّخذوا منهم مُعلِّمين خاصِّين لتعليمهم وتحفيظهم القُرآن الكريم والحديث الشريف ومنحوهم امتيازات كُبرى تليق بمكانتهم العِلْمية كالفقيه القاضي أبي علي اللحياني الذي عرف له الخليفة الحَفْصي مكانته فأكرم وفادته وقد كان لهذا الشيخ مكانة كبيرة في نفس الأمير الحَفْصي أبي زكرياء إسحاق[3].

وكان يَحْرص أُمراء بني حَفْص على زيارة الفُقهاء والأُدباء والعُلماء، ويمنحونهم الأموال الكثيرة للتصدُّق بها على طُلَّاب العِلْم والفُقراء والمساكين؛ لذلك منح الأمير أبو زكرياء إسحاق الفقيه الشيخ أبا العباس أحمد الغرناطي كيسين مملوءين ذهباً وفضةً ليوزِّعها على من يتلقَّى العِلْم وحَلقات الدِّراسة[4].

وكان الأمير أبو فارس عبد العزيز يحرص كُل الحِرص على زيارة العالم الفِقيه ابن عرفة ليُعطيه الأموال للإنفاق منها على الفقراء والمساكين[5]، ولقد

(1) ابن القنفذ، **الفارسية**، ص163.
(2) ابن الشماع، **الأدلة البينية النورانية في مفاخر الدولة الحفصية**، ص114.
(3) ابن القنفذ، مصدر سابق، ص163.
(4) الغبريني، مصدر سابق، ص106-107.
(5) عبد الله الترجمان، مصدر سابق، ص11.

كانت بلاطات الأُمراء الحَفْصيين في إفريقية مملوءة بالشُّعراء وخاصَّة في المُناسبات الأدبيَّة والدِّينيَّة[1].

وخُلاصة القول: إنَّ جميع أمراء بني حفص قد أَوْلوا العِلْم والثقافة اهتماماً كبيراً وذلك بالتوسُّع في نَشْر العِلْم ومؤسساته والاهتمام بالعِلْم ورجاله طيلة العهد الحَفْصي باستثناء الأمير أبي زكرياء اللِّحياني الذي شذَّ عن القاعدة بسبب اختلاف ظُروف حكمه عمَّن قبله؛ حيث لم يهتم بالعِلْم والعُلماء وأدَّت تصرُّفاته إلى ضَياع كُنوز عِلْميَّة نفيسة جمعها الأمراء من قَبْله؛ حيث أخرج جميع النفائس من مكتبة القصر وباعها سنة (757هـ/ 1315م)، فيذكر الزركشي ذلك بقوله: «باع جميع الذخائر التي كانت في القصبة حتى الكُتب التي كان الأمير أبو زكرياء جَمَعَها... أخرجت للكتابيين فبيعت في دكاكينهم»[2].

من خِلال ما سَبَق دراسته يتبيَّن أنَّ الحركة الثقافيَّة في إفريقية خِلال العهد الحفصي قد تطوَّرت وتقدَّمت بفضل اهتمام أُمراء بني حفص بالعِلْم والعُلماء المُهاجرين من الأندلس وخاصَّة بعد تأسيس المدارس والمؤسسات التعليميَّة والثقافيَّة بفضل جُهود الأُمراء والفُقهاء.

3 - المؤسسات العِلْميَّة والثقافيَّة بإفريقية الحفصيَّة:

انتشرت المكاتب في المُدن الرئيسة والفرعيَّة بإفريقية وداخل أسوار القصبة (القصر السلطاني) لتعليم أطفال الأُمراء وأطفال كبار رجال البلاط الكتابة، والأدب، والخط، والقُرآن الكريم[3].

إنَّ الدَّولة الحفصيَّة منعت الأطفال من تلقِّي التعليم في المساجد بعد انتشار الكتاتيب وخصَّصت المساجد لتعليم كِبار السِّن ولعقد حلقات التعليم

(1) كرير، مرجع سابق، ص332.

(2) الزركشي، مصدر سابق، ص116. ابن الشماع، مصدر سابق، ص86.

(3) الخوجة، **الحياة الثقافية**، ص38.

لتنظيم الدُّروس وخاصَّة جامع الزيتونة وأسهمت المساجد بِدَوْر تعليمي؛ حيث يُدرّس بها الرواية والقُرآن[1].

إنَّ المؤسسات الاجتماعيَّة كانت تقوم بدور كبير في التعليم خِلال بداية العهد الحَفْصي من خِلال المساجد والجوامع والزوايا والرباطات، فيتحوَّل الصبيان من البداية الراغبون في مُزاولة التعليم حسب استطاعتهم إلى الزوايا والأربطة القريبة منهم لينتفعوا بِعِلْمها.

أمَّا المدارس فكانت من أهم المؤسسات التعليميَّة والثقافيَّة، وقد أنشأ أمراء بني حفص وأميراتهم وكبار رجال الدولة العديد منها في تونس وطرابلس الغرب وخاصَّة في عهد الأُمراء الثلاثة الأوائل وهُم أبو زكرياء يحيى الأوَّل وابنه المُستنصر والأمير أبو إسحاق إبراهيم[2].

أمَّا مدينة بجاية فكان التدريس يتمّ فيها بالجامع الأعظم؛ حيث درس فيه أغلب عُلماء مُهاجري الأندلس الذين استقرُّوا بها، والذين مروا بها وأقاموا بالحاضرة تونس كابن سيِّد الناس والمؤرخ الكبير أبي العباس أحمد القلشاني الغرناطي وابن حازم القرطاجي وغيرهم، أمَّا الذين استقروا بها فمنهم الفقيه الشيخ يحيى الأندلسي[3].

وقد كانت منازل الأعلام وخاصَّة الأندلسيين مقرّاً لاجتماع العُلماء والمُذاكرة والمُناقشة والمُناظرة والمطارحة في المسائل العلمية والقضايا الأدبيَّة واللُّغوية وتبادل الآراء والمشورة، والمِثال على ذلك هو الفقيه أبو العباس أحمد بن خالد المالقي (ت 660هـ/ 1262م) الذي جلس للإقراء بمنزله[4].

وكان بعض الأندلسيين يهتمُّون بالعِلْم وتحصيله في حوانيتهم مثل أبي

---

(1) الخوجة، **الحياة الثقافية**، ص44.

(2) ابن قنفذ، مصدر سابق، ص156. ابن الشماع، مصدر سابق، ص56. الزركشي، مصدر سابق، ص51. الخوجة، مصدر سابق، ص49. أحمد عامر، مرجع سابق، ص65.

(3) الغبريني، مصدر سابق، ص234.

(4) المصدر نفسه، ص73، 100-101.

محمد عبد الحقّ الأشبيلي وأبي عبد الله بن عمر القرشي وأبي علي المسيلي الأندلسي، والذين كانوا يتناظرون في العِلْم والفِقه بأحد الحوانيت بطريق حومة المقدسي ببجاية دائماً، حتى عُرف ذلك الحانوت بمدينة العِلْم[1]، وكون الأدباء والشعراء مجالس تُشبه الندوات في هذا الوقت، وكانت تضم العديد منهم لإلقاء الأشعار ويدعى إليها كل من له موهبة في الشِّعر والأدب[2].

شهدت أغلب المؤسسات الثقافيَّة في إفريقية وخاصَّة تونس وبجاية توافد أعداد كبيرة من الأندلسيين للتدريس بها ورغم المُزاحمة على التدريس بالمؤسسات الثقافيَّة فإنَّ أغلب أُمراء بني حفص كانوا يفضلون ويميلون إلى مشاهير عُلماء الأندلس للتدريس في مدارسهم؛ وذلك لبراعتهم وتفوُّقهم الواضح على أمثالهم من أهل البلد[3].

إنَّ هؤلاء المُدرِّسين الأندلسيين وجدوا إفريقية الحفصيَّة سوقاً مُستعدَّة لاستيعاب بضاعتهم ورواجها، فكان إقبالهم على العِلْم بإفريقية شديداً لدرجة أنَّهم اختاروا مهنة التعليم؛ وذلك لما كان لأُسلوبهم الذي قدموا به من جاذبية ولما قوبلت به من رضى واستحسان نشروها في عُموم البلاد الإفريقية[4].

لقد أدخل الأندلسيون إلى إفريقية طريقة جديدة للتدريس بدل التقليد بالحِفظ، فأصبح التعليم يعتمد على إطلاق المجال للعقل في التفكير والتعليل وتحليل الآراء ودراستها ومُناقشتها؛ ولذلك أشار ابن خلدون في مُقدِّمته في أثر الأندلس في التعليم بإفريقية بقوله: «أهل إفريقية فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب، ومُمارسة قوانين العُلوم وتلقين مسائلها لأنَّ عنايتهم بالقرآن واستظهار الولدان إياه، ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراءاته أكثر من سواه، وعنايتهم بالخط كذلك وبالجُملة، فطريقتهم في ذلك

(1) الغبريني، مصدر سابق، ص36.
(2) حسن حسني عبد الوهاب، **مجمل الأدب التونسي**، ص196.
(3) عبد الله العروي، مرجع سابق، ص220.
(4) محمد الطالبي، **الهجرة الأندلسية إلى إفريقية أيام الحفصيين**، ص65.

أقرب إلى طريقة أهل الأندلس؛ لأنَّ سند طريقتهم في ذلك متَّصل بمشيخة الأندلس الذين أجازوا عندما تغلَّب النَّصارى على شرق الأندلس واستقرُّوا بتونس وعنهم أخذ ولدانهم بعد ذلك»[1].

كانت الرواية والنقل بالمؤسسات التعليميَّة عن الشيوخ أساس التعليم للحديث الشريف والعُلوم الأُخرى؛ وذلك بالإسناد للحديث إلى أنْ يصل النبي ويذكر أسماء الصَّحابة حتى يتمّ الإسناد الصحيح[2].

أمَّا في علم القراءات فكانت تدرس بعض مؤلفات الأندلسيين، ولم تقتصر الدِّراسة في المدارس على عُلوم الفِقه والحديث والقراءات وإنَّما اشتملت على التصوُّف والنحو والشِّعر وكُتب التاريخ وعلوم الطِّب والهندسة والرياضيات والفلك[3].

قام عُلماء الأندلس لضمان انتشار علمهم بمنح إجازات عِلْميَّة للطلَّاب الذين حرصوا لنيلها ليحصلوا على علم قوي سليم خالٍ من التحريف والأخطاء، وتتيح لهم هذه الإجازات مُمارسة مهنة التعليم والتدريس ورواية العِلْم الذي تلقوه عن مشايخهم ويجوز أيضاً أنْ تتعدَّد الإجازات للطالب ما دام يأخذ العِلْم من عدد من الأساتذة العُلماء[4].

ولم يكن تأثير الأندلسيين مُقتصراً على طرق وأساليب الدِّراسة، بل تعدَّاها إلى اختيار نماذج رسم الخط والكتابة والتأليف، فأصبح النموذج الأندلسي يُحتذى به في اختيار الألفاظ والرصانة واعتماد السجع والأخذ بالمُحسّنات البديعية، أمَّا البرامج الدراسيَّة القائمة على المُتون والشُّروح والتعليقات فكانت ذات طابعٍ أندلسي سَواء في طريقة تأليفها واتِّخاذ الأساليب

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ص413.

(2) الغبريني، مصدر سابق، ص175.

(3) حازم أبي الحسن القرطاجني، (ت684هـ/ 1285م)، **مقدمة كتاب نهج البلغاء وسراج الأدباء**، ص58.

(4) عيد السهيل، **الجالية الأندلسية في مدينة تونس خلال القرن 7هـ/ 13م**، ص62.

الجميلة في تدريسها مع المُحافظة على أمهات الكتب التقليدية في العملية التعليمية قبل جامع الحديث وغيرها، وهذا جعلها محل اهتمام الجميع، فاعتمدها الأساتذة في التدريس وأقبل عليها الطَّلبة[1].

أمَّا نظام التدريس فكان مجاناً في المدارس والزوايا ممَّا ساعد الطلبة المُنحدرين من أوساط شعبيَّة فقيرة على تلقِّي العُلوم لترتقي به إلى مرتبة اجتماعية أعلى[2].

وكانت مدَّة الدِّراسة في المدارس الحفصيَّة خمس سنوات، ولم تمنح العطل الرسميَّة إلَّا في المُناسبات الدِّينيَّة إضافة إلى يومي الخميس والجمعة من كُلّ أُسبوع[3].

ازداد الاهتمام بالمكتبات مع بداية العهد الحفصي، وكانت تحوي مجموعة من المخطوطات والكتب النادرة أُلحقت بالمساجد والزوايا والمدارس، وتُعتبر مكتبة جامع الزيتونة من أشهر المكاتب احتوت على ستة وثلاثين ألف مخطوطة جمعها الأمير أبو زكرياء يحيى الأوَّل، إلَّا أنَّ الأمير الحَفْصي أبا يحيى اللحياني أخرجها لسوق الوراقين فبيعت في دكاكينهم[4]، وكانت بمدرسة المعرض مكتبة كبيرة زوَّدها الأمير أبو إسحاق بكتب ذات قيمة في كُلّ فُنون العِلْم[5]، بالإضافة إلى غيرها من المكتبات التي انتشرت في أغلب المؤسسات الثقافية بِمُدن إفريقية الحفصيَّة.

وخُلاصة القول: إن الأندلسيين قد أسهموا في الحركة العِلْميَّة والثقافيَّة بنصيب كبير في إفريقية خِلال العهد الحَفْصي؛ حيث إنَّ أغلبية هؤلاء الأندلسيين كانوا من الطبقات المُتعلِّمة منهم العُلماء والفُقهاء والمُدرِّسون

(1) سعيدوني ناصر الدِّين، **مظاهر التأثير الإيبيري**، ص110.
(2) برنشفيك، مرجع سابق، ج2، ص174.
(3) المرجع نفسه، ج2، ص378.
(4) ابن أبي دينار، مصدر سابق، ص127. برنشفيك، مرجع سابق، ج2، ص385.
(5) الزركشي، مصدر سابق، ص338.

والمُفسِّرون والشُّعراء والأُدباء واللُّغويون والكتَّاب ومَهَرة الإنشاء وأصحاب الديباجة حلّوا جميعهم بإفريقية بعُلومهم وفُنونهم وكفاءاتهم وشاركوا في التدريس في جميع المؤسسات الثقافيَّة؛ حيث ارتقوا بها إلى مَصاف بيئتهم الأندلس علماً وأدباً وفنّاً؛ وذلك بفضل الأمراء الحفصيين الذين تكرَّموا عليهم بالإحسان والتقدير وإغداق الأموال للرفع من مُستوى العِلْم والثقافة بإفريقية الحَفْصيَّة منذ قيام دولتهم.

وقد تتلْمذ على يد هؤلاء العُلماء الأندلسيين عدد كبير من طُلَّاب العِلْم ومُحبِّي الأدب والشِّعر فتأثَّروا بهم وأخذوا عنهم حتى أصبحت إفريقية وارثة لعُلوم الأندلس، فكثر حُذَّاق العُلوم بها فراج سوق العِلْم في إفريقية واشتهرت عائلات به مثل عائلتي التجاني وابن خلدون وغيرهم.

الخُلاصة:

استخلاصاً لما تمَّ عرضه في هذا البحث إثر الهجرات الأندلسيَّة في إفريقية الحَفْصيَّة، وما قامت به هذه الهِجرات من تأثير في النشاط الثقافي بإفريقية خِلال العهد الحَفْصي يُمكن استخلاص النتائج التالية:

1 - احتوت الهِجرة الأندلسيَّة إلى إفريقية على عدد كبير من العُلماء والفُقهاء والقُضاة والأُدباء، وكانت هذه الهِجرات فرديَّة وجماعيَّة بسبب سُقوط المُدن الأندلسيَّة.

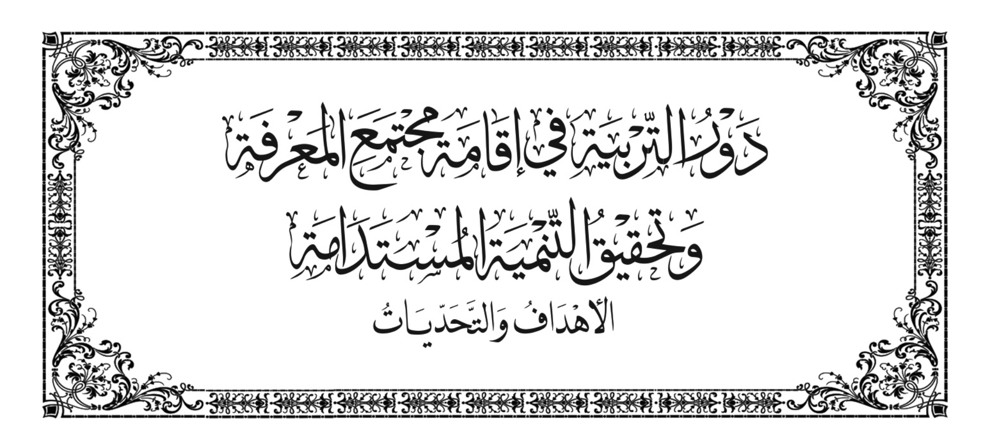
2 - اتَّجه المُهاجرون الأندلسيون إلى إفريقية للصِّلات التي كانت تربطهم بالأُمراء الحَفْصيين، فاستقبلوهم بالودِّ والترحاب وخاصَّة العُلماء والمُثقَّفين منهم.

3 - تمتع الأندلسيون المُهاجرون إلى إفريقية بمكانة خاصَّة عند الأُمراء الحَفْصيين.

4 - ساهم الأندلسيون في إضفاء طابعهم المُتميّز في إفريقية الحَفْصيَّة؛ وذلك بنشر التعليم والثقافة الأندلسيَّة ذات الأهمِّية البالغة؛ لأنَّهم كانوا مُمثِّلين لحضارة مُتقدِّمة.

5 - شهدت إفريقية خِلال هِجرة الأندلسيين إليها نهضة عِلْميَّة وثقافيَّة كبيرة، كان للمُهاجرين الأندلسيين الدور البارز فيها بفضل أفكارهم ومُؤلفاتهم المُتعدِّدة؛ لأنَّهم يُمثِّلون طبقة مُثقَّفة أغلبها من الأُدباء، والشُّعراء، والعُلماء، والقُضاة، والفلاسفة، والفنَّانين أمثال ابن الأبّار، وابن الخطيب، وابن سعيد، وابن عميرة، وابن عُصفور، وحازم القرطاجنِّي وغيرهم، فساهم كل هؤلاء في تأسيس مدارس فكريَّة وتعليميَّة مُختلفة، كان أغلب المعلِّمين فيها من هؤلاء المُهاجرين الأندلسيين وتُدرِّس الطِّب، والفلسفة، والفِقه، والعلوم التطبيقيَّة، والإنسانيَّة، وغيرها لإشباع حاجاتهم عن طريق الارتزاق بالعِلْم وعملهم بالتدريس في المُؤسسات الثقافيَّة.

وعلى العُموم فإنَّ هذه الهِجرات الأندلسيَّة أسهمت مُساهمة فعالة وأثرت ثقافيّاً في بلاد إفريقية الحفصيَّة، وذلك بانصهار ثقافة الأندلس مع ثقافة إفريقية، فمثلت هذه الفترة ذروة الثقافة الإسلاميَّة في بلاد المغرب.



أ.د. عبد السلام عبد الله الجقندي
كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ـ ليبيا

مُقدَّمة:

يشهد العالم في الوقت الحاضر ثورة معلوماتيَّة كبيرة جعلت من المعرفة ثروة تحتاج إلى عقل واع وفكر نقدي لتفعيل هذا الكمّ الهائل من المعرفة بما يُلبِّي حاجات المجتمعات في العالم الثالث إلى الأمن الاجتماعي والتقدُّم الاقتصادي والتعليم الوظيفي المُنتج والتنمية البشريَّة المُستدامة لإرساء قواعد مُجتمع المعرفة. ويحتاج هذا الأمر إلى مُجتمعات تقدر قيمة المعرفة وتستشعر مَدَى قوَّتها، وتدرك أنَّ المعرفة قوَّة ومُرتكز أساسي للتنمية. وتقدر -أيضاً- أهميَّة التفكير الجاد في تحويل الأفكار إلى عمل وفعل؛ أي: بمعنى تضييق الفجوة بين النظريَّة والتطبيق.

إنَّ الاتِّجاه إلى التعليم المُتميز بكل صُوره سَواء التقليديَّة منها أم غير التقليديَّة مطلب حيوي ومصيري لكلّ أمة للوصول إلى تحقيق مُجتمع المعرفة حقّاً للإنسان فإنَّه -أيضاً- السبيل إلى تنمية إنسانيَّة مُستدامة فلا مناص من الوصول إلى مُجتمع المعرفة المنشود إلَّا عَبْر اكتساب المعرفة وتوظيفها بفعاليَّة؛ لذلك تزداد الحاجة إلى التربية لتجاوز التخلُّف المعرفي وخاصَّة في المُجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة.

وفي ظلِّ عصر المعرفة تُقاس قُوَّة المُجتمعات بقُدرتها على إنتاج المعلومات والمعارف التي ترتبط بلا شك بمؤشرات من أهمِّها: مُستوى التعليم والبحث العِلْمي وما يُخصّص له من ميزانيَّات في كُل مُجتمع، ومن ثَمَّ مُستوى التنمية به. وإذا كنَّا بصدد التنمية المعرفيَّة باعتبارها أساس إقامة مُجتمع المعرفة، فإنَّ اكتساب المعرفة بالشكل المُتكامل يُمثِّل عاملاً مهمّاً في سبيل بناء هذا المُجتمع. وهو ما يُسمِّيه «نبيل» بالدورة الكاملة لاكتساب المعرفة، والتي تبدأ بالبحث عن مصادرها، بالقراءة الناقدة التي تهدف إلى استخلاص المعرفة من كم المعلومات الهائل، ثم تبادل المعرفة المُكتسبة، وتوظيفها وتوليد معرفة جديدة قائمة عليها، وهذا يتطلَّب التفكير النقدي والجاد، فالتفكير هو ما يُعطي المعلومات معنى ويجعل للمعرفة هدفًا[1].

وترتبط التربية بمفهومها الشامل بُقدرتها على الاستفادة من تقنيَّات المعلومات واستخدامها وتطويعها بِطُرق جديدة لأداء العمل التربوي بِصُورة أفضل. ممَّا يتطلَّب إعادة النظر في نوعية التعليم وجَودة الأداء بالمؤسسات التربوية. وهذا يؤكد على دور التعليم المهني الوظيفي المُصمّم وَفْق حاجات المُجتمع، في إنتاج المعرفة والارتقاء بمجالات التنمية المُستدامة على اعتبار أنَّ التنمية المعرفيَّة أساس ومُرتكز مُهم لأي مجال من مجالات الحياة؛ حيث ترتكز عليها جُملة التحوُّلات الاقتصاديَّة، والسياسيَّة، والثقافيَّة والتربويَّة في كُل المُجتمعات.

إنَّ الوصول إلى مُجتمع المعرفة المنشود يكون عَبْر اكتساب المعرفة وتوظيفها بكفاءة وفعاليَّة؛ لذلك تتعاظم الحاجة إلى بذل الجُهد لتجاوز التخلُّف المعرفي في العالم الثالث وخاصَّة في المُجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة.

وسيتناول الباحث في هذه الورقة النِّقاط الآتية:

---

(1) انظر: علي نبيل، العقل العربي ومُجتمع المعرفة مظاهر الأزمة واقتراحات الحُلول، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ج2، **عالم المعرفة**، ع 370، 2009، ص52.

1 - مفهوم التربية وأبعادها ودورها في بناء مُجتمع المعرفة.

2 - مفهوم التنمية المُستدامة ودورها في تحوُّل المُجتمعات من التخلُّف إلى التقدُّم.

3 - مُجتمع المعرفة ركائزه ومُتطلّباته العَصْرية.

4 - مفهوم الجَودة الشاملة ودورها في تقييم أداء الجامعة وكفاءتها في تحقيق مجتمع المعرفة.

مشكلة الدِّراسة:

من الحقائق المُتعارف عليها العَلاقة الوثيقة بين النمو الاجتماعي والاقتصادي والتقدُّم التكنولوجي، ومن ناحية أُخرى يتميَّز سوق التكنولوجيا اليوم بالاحتكار والسيطرة والذي يؤدي بدوره إلى حِرمان الدُّول النامية، ومن بينها بلدان العالم العربي من أحد أهم وسائل التقدُّم الاقتصادي، ويعود السَّبب الرئيس في ذلك إلى ضُعف الإمكانيات المعرفيَّة ونظام التربية والتعليم لهذه الدول.

إنَّ أهم قضيَّة تواجه البلدان النامية في العالم العربي والإسلامي تتمثَّل في دور العُلوم والتكنولوجيا في عمليَّة التنمية المُستدامة والشاملة، وتكْمن المشكلة في واقع البلدان النامية بوصفها مُستوردًا رئيسًا للغذاء ومُستهلكًا للإنتاج المبني على التكنولوجيا في الدول الصناعيَّة، وفي الوقت نفسه فهي مصدر رئيس للمواد الخام.

وتُشير دراسات اليونسكو حول مُستقبل التعليم في القرن الحادي والعشرين إلى أنَّ «نجاح الدور الإنمائي في أي مُجتمع مُرتبط بقُدرته على التحوُّل من الصِّيغة التقليديَّة، التي تركّز على التلقين والكم المعرفي إلى صِيَغ جديدة تُمكِّن الأفراد من التعلم الذاتي وتُثير لديهم الرغبة في الاكتشاف العِلْمي وتنمي قُدراتهم على التحليل والبحث»[1]، وهذا يبرز أهميَّة تزويد المُتعلِّم

(1) محامدة ندى عبد الرحيم، **التعليم المستمر والتثقيف الذاتي**، عمان، دار الصفاء للنشر والتوزيع، 2005، ص52.

بأساسيَّات المعرفة وأدواتها، وكيفيَّة توظيفها واستخدامها في التنمية المُستدامة وتقدُّم المُجتمع، والنظر إليها على أنَّها أسلوبٌ ومنهج للتفكير والتعامل مع مُستجدات الحياة.

ويتطلَّب بناء مُجتمع المعرفة والتنمية المُستدامة إعادة النظر في المنظومة التربويَّة وتأهيلها لتكون قادرة على الإسهام في بَلْورة المفاهيم وإدراك ضرورة التجديد التربوي بما يحقِّق الجَودة والإتقان في مخرجات التعليم[1].

وتأسيسًا على ما سبق يُمكن صياغة مشكلة البحث في السؤال الرئيس التالي:

كيف تُسهم التربية والتعليم المُستمر في بِناء مُجتمع المعرفة على أُسس الجَودة الشاملة بِمَا يؤدي إلى التنمية المُستدامة؟

وهذا يتطلَّب الإجابة على الأسئلة الفرعيَّة التالية:

1 - ما دور التربية في إقامة مُجتمع المعرفة؟

2 - ما الأُسس والركائز التي تعتمد عليها التنمية المُستدامة؟

3 - ما خصائص مُجتمع المعرفة؟

4 - ما تطبيقات الجَودة الشاملة في الجامعات ودورها في التنمية البشريَّة؟

أهداف البحث:

يَسْعى البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1 - بيان دور التربية في بناء الفرد والمُجتمع والاتِّجاه صَوْب مُجتمع المعرفة.

2 - تعرّف دور الجامعات في التنمية البشريَّة.

3 - التعريف بثقافة الجَودة الشاملة وتطبيقاتها في المؤسسات التربويَّة.

(1) أميرة عبد السلام زايد، التعليم المفتوح وإنماء مُجتمع المعرفة «الفلسفة - التحديات - التصور المقترح»، **المجلة العربية للتربية**، المجلد الثاني والثلاثون، العدد الثاني ديسمبر 2012م، ص26-27.

مُصطلحات البحث:

أ - التربية:

يعني المفهوم الحضاري الشامل للتربية أنَّها «العمليَّة الواعية المقصودة وغير المقصودة لإحداث نمو، وتغيّر، وتكيّف مُستمر للفرد، من جميع جوانبه الجسميَّة والعقليَّة والوجدانيَّة، من زوايا مكوِّنات المُجتمع، وإطار ثقافته، وأنشطته المُختلفة: الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة والثقافيَّة والعلميَّة، على أساس من خبرات الماضي، وخصائص الحاضر، واحتمالات المُستقبل، فتعمل على تشكيل الأجيال الجديدة، في مُجتمع إنساني، في زمان ومكان مُعيَّن، وتنمية كُلّ مُكوِّنات شخصيَّاتهم المُتفرِّدة، بما يُمكنهم من تنميتها إلى أقصى درجة مُمكنة من خِلال ما يكتسبونه من معارف واتِّجاهات ومهارات، بما يجعل كل فرد مواطنًا، يحمل ثقافة مُجتمعه، متكيِّفًا مع نفسه ومع بيئته ومواقف الحياة المُتغيّرة ومنتجًا يُساهم في أحد مجالات العمل والإنتاج وحاسًّا لقضايا أُمَّته والإنسانيَّة جمعاء»[1].

ب - مجتمع المعرفة:

هو المُجتمع الذي يعتمد على المعرفة ويمتلك مبادئها وأُسس إنتاجها وأدوات استخدامها وآليات توظيفها بإبداع بِصِفتها أهمّ مورد للتنمية الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة وكافة أشكال التنمية[2].

ج - الجودة الشاملة:

يقصد بالجَودة الشاملة «جميع الأنشطة التي يبذلها مجموعة الأفراد المسؤولين عن تسيير شؤون المؤسسة، وتشمل التخطيط والتنفيذ والمُتابعة والتقويم، أو بِعِبارة أُخرى هي عمليَّة التنسيق التي تتمّ داخل المؤسسة بغرض

(1) أحمد علي الحاج، **دراسات في أسس التربية**، القاهرة، مطبعة مؤسسة سعد، 1997م، ص15.

(2) أميرة عبد السلام زايد، التعليم المفتوح وإنماء مجتمع المعرفة، مرجع سابق، ص28.

التغلُّب على ما فيها من مشكلات والمُساهمة بشكل مُباشر في تحقيق النتائج المرجوة، وبالتالي فهي عملية مُستمرّة لتحسين الجَودة والمُحافظة عليها»[1].

د - منهج الدراسة:

تستخدم الدراسة المنهج الوصفي التحليلي باعتباره المنهج المُناسب لهذا الموضوع.

هـ - أهمِّيَّة الدِّراسة:

تعود أهمِّيَّة الموضوع إلى مُحاولة إلقاء الضوء على دور التربية في تنمية الفرد والمُجتمع وعَلاقة ذلك بمُجتمع المعرفة، فلا وجود لمُجتمع معرفي جيد من دون تفعيل وتطوير العَمَليَّة التربويَّة في كُلّ مراحل التعليم.

كما تعود أهمِّيَّة بناء مُجتمع المعرفة في البلدان النامية لإدراك الفجوة الرقميَّة التي تفصل معلوماتيًّا ومعرفيًّا بيننا وبين العالم المُتقدِّم.

كما ترجع أهمية الموضوع في نشر ثقافة الجَودة الشاملة وتطبيقاتها في المؤسسات التربويَّة على أنها أساسٌ للتنمية البشريَّة المُستدامة.

و - مفهوم التربية وأبعادها ودورها في بناء مجتمع المعرفة:

لقد أدركت المُجتمعات منذ بَدء الخليقة أهمِّيَّة التربية والعمليَّة التربويَّة، فالتربية هي عَمَليَّة إحداث تغيير مرغوب فيه في سُلوك الأفراد وفي أحوال المُجتمع. أو هي الجُهود التي تبذل لإحداث التغيُّر المرغوب فيه في سُلوك الأفراد وأحوال المُجتمع.

إنَّ للتربية بعمليَّاتها ووسائلها ومناشطها ومؤسَّساتها المُختلفة دوراً بارزاً في تغيُّر المُجتمع وتطويره وتقدُّمه وتنمية كافَّة جوانب حياته بما في ذلك

---

(1) صالح عليمات، **إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات التربوية**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، 2004م، ص94.

الجانب الثقافي، والجانب الاجتماعي والجانب الاقتصادي، والجانب السياسي. إنَّ الشيء الذي يتوقَّعه المُجتمع المُعاصر من التربية هو أنْ تكون قُوَّة أساسيَّة في توجيه تيار التغيير، والاستفادة من المعرفة المُتجدِّدة في خدمة الإنسان والمُجتمع. وتكْمن أهمِّيتها في كَوْنها تؤدي دوراً رئيساً عامّاً في حياة الشعوب المُتقدِّمة والنامية على السواء.

أمَّا أحدث تعريف للتربية فهو التعريف الذي يدور حول عمليَّة التكيف، وهو أنَّ: التربية هي عملية التكيف أو التفاعل بين المُتعلِّم (الفرد) وبيئته التي يعيش فيها. بمعنى أنَّ التربية عملية تكيف مع البيئة المُحيطة[1].

فالتربية عملية تطبيع مع الجماعة، وتعايش مع الثقافة، وهي بالتالي حياة كاملة في مُجتمع مُعيَّن، وتحت ظُروف مُعيَّنة، وفي ظلِّ حكم مُعيَّن، وتمشيًا مع نظام مُحدَّد، وخضوعًا لمعتقد أو عقيدة ثابتة، أنَّها عمليَّة تشكيل وصقل للإنسان، وهي في النِّهاية النِّتاج الذي تُشَكّل به أنفسُنا، وتبنى به شخصياتُنا.

وقد دلَّت الأبحاث والدِّراسات أنَّه من الصَّعب الاتِّفاق على نوع واحد من التربية، تكون صالحة لجميع البشر، وفي جميع المُجتمعات وتحت كُلّ الأنظمة، وفي ظلّ كُلّ المؤسسات السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة.

ويُمكن أنْ نستنتج من التعريفات والمفاهيم للتربية ما يلي[2]:

أ - أنَّها تقتصر على الجنس البشري.

ب - أنَّها تعتبر فعلًا يُمارسه الأب، الأم، ورجال التربية بهدف بناء مُجتمع المعرفة.

ج - أنَّ عملية التربية موجَّهة نحو العناية والرعاية بشخصيَّة الإنسان بشكل مُتوازن ومُتكامل.

---

(1) إبراهيم ناصر، **أسس التربية**، ط2، دار عمار، عمان الأردن، 1989م، ص17.

(2) رونيه أوبير، **التربية العامة**، ترجمة عبد الله عبد الدائم، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ص26.

ز - وظيفة التربية في المجتمع المعاصر:

التربية من أوسع الميادين التي لا يُحيط بها البحث، فهي ليست قاصرة على مرحلة مُعيَّنة من حياة الفرد، بل إنَّها عمليَّة مُستمرَّة ما استمرَّت حياته، وهي عمليَّة تعني كُلّ المؤثرات التربويَّة والثقافيَّة التي يتعرَّض لها الفرد بصُورة منظَّمة موجَّهة من خِلال مؤسسات تربويَّة مُتخصِّصة أو غير مُتخصِّصة، بصُورة نظاميَّة أو غير نظاميَّة، مقصودة أو غير مقصودة وتؤثر في التنشئة الاجتماعيَّة. بذلك تُصبح التربية في معناها العام تنمية الشخصيَّة الإنسانيَّة[1].

وتقوم التربية بدور مُهم في المُجتمعات المُعاصرة، فهي التي تُحدِّد معالم شخصيَّة الفرد في إطار ثقافة مُجتمعيَّة، وهي التي تُكسبه من خِلال التنشئة الاجتماعيَّة صِفة الإنسانيَّة بعد تشكيل سُلوكه بواسطة المؤسَّسات والوسائط التربويَّة كالمدرسة والأسرة والمسجد وجماعة الأقران، والأندية ووسائل الإعلام.

ولكُلّ مؤسسة من هذه المؤسَّسات دور تؤدِّيه على أنَّها وسيط تربوي؛ بحيث تتكامل جُهودها من أجل تحقيق التكامل في عمليَّة التربية بما يعوّد النشء سُلوكيَّات يرتضيها المُجتمع، وتزوِّده بالمعايير والاتِّجاهات والقِيَم التي تُحقِّق له التفاعل بنجاح مع المواقف الحياتيَّة المُختلفة وتعمّق فهمه بأدواره الاجتماعيَّة، ومن أجل هذا كان التنسيق والتعاون بين هذه الوسائط التربويَّة هو الهدف الأسمى الذي ينشده المُجتمع لتحقيق التنمية الشاملة للمُجتمع العربي والإسلامي، وتحقيق التعايش الإيجابي مع المُجتمع الدّولي[2].

لقد أثبتت الدِّراسات حول الاستثمار في التربية والتعليم ودوره في التنمية بما يؤكد أهمِّيَّته في هذا المجال لما له من عائدات مُباشرة وغير

---

(1) انظر: حسان محمد حسان وآخرين، **مقدمة في فلسفات التربية**، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1987م، ص256.

(2) انظر: متولي مصطفى محمد، **مدخل إلى تاريخ التربية الإسلامية**، الرياض، دار الخريجين للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، 2004، ص320.

مُباشرة. «فعلى مُستوى الفرد قام بيكر وميلر بوضع تقديرات لعائد التعليم في المراحل المُختلفة للشخصيَّة الإنسانيَّة القادرة على بناء الفرد والمُجتمع بما يُسهم في خير الإنسانيَّة وسلامتها المُختلفة، وكان من نتائجها أنَّ الفرق في عائد التعليم العالي عن التعليم الثانوي يقدر بحوالى مئة ألف دولار في الدخل الكلِّي على مَدَى الحياة»[1].

وتتمثَّل العائدات غير المُباشرة بِصُورة أساسيَّة في ما يكتسبه أفراد المُجتمع من معارف ومهارات وقدرات تُسهم في تنمية الرأسمال البشري ليكون قادراً على المُشاركة بكفاءة في التنمية الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة النابعة من احتياجات المُجتمع ومطالبه الأساسيَّة.

التربية الوظيفيَّة وغير الوظيفيَّة[2]:

وإذا نظرنا إلى التربية بمفهومها الشامل من حيث الوظيفة، نجد نوعين من التربية، هُما التربية الوظيفيَّة والتربية غير الوظيفيَّة.

فالتربية الوظيفية: هي ذلك النوع من التربية التي تُراعي النُّظم الاقتصاديَّة التي تُحقِّق الحياة على مُستويات كافية من الطاقات الجِسْمانيَّة والصِّحيَّة، وتعمل على ترسيخ الديمقراطيَّة وحُقوق الإنسان وتراعي النُّظم الثقافيَّة والاجتماعيَّة والدِّينيَّة التي تُساعد على الحِوار والعَلاقات الإنسانيَّة المبنيَّة على الاحترام والمُساواة بين الناس وتعمل التربية على إحداث التغيير الاجتماعي في البُلدان النامية، ومن هُنا يبرز الاقتناع بأنَّ التربية لكي تكون فعَّالة، يجب عليها أنْ تضع الحالة الاجتماعيَّة في اعتبارها فتستجيب لها وتُشارك فيها. إنَّ

---

(1) أحمد علي الفنيش، **التربية بين المجتمع والجامعة**، منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان والمطابع، ط1، 1981م، ص113.

(2) انظر:

أ - عبد الهادي علي النجار، **الإسلام والاقتصاد**، عالم المعرفة الكويت، 1983م، ص49.

ب - محمد لبيب النجيحي، **في الفكر التربوي**، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م، ص220.

التربية من أجل التنمية هي في الواقع مُتعلِّقة بمعارف ومهارات مُحدَّدة في المُجتمع. ويجب النظر إلى التربية على أنَّها أكثر من مُجرَّد المعرفة، بل إنتاج المعرفة واستخدامها، إنَّها طريقة لتناولها واختيارها واستخدامها. هذا الاهتمام بإنتاج واستخدام المعرفة أكثر من المعرفة في حدِّ ذاتها قد تكون مِفتاح الموقف لِفَهم التربية من أجل التنمية الشاملة.

ومن ناحية أُخرى فقد تكون التربية غير وظيفيَّة حينما لا تتكافأ نتائجها مع النتائج التي يتوقَّعها المُجتمع التي تعمل فيه، فإذا كان الهدف هو إعداد الفرد المُتعلِّم القادر على القِيام بعمل من الأعمال وإتقان مِهْنة من المِهَن وظل عاجزاً عن تحقيق ذلك، فإنَّنا ننظر إلى التربية التي يتلقَّاها على أنَّها غير وظيفيَّة؛ حيث ما يزال الاتِّجاه إلى التعليم الفني والمِهَني واليدوي ضعيفًا في العالم الثالث ممَّا يكون له آثار سلبيَّة على التنمية الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، ويرجع الإخفاق في عدم تحقيق التعليم الوظيفي إلى الطبيعة غير الوظيفيَّة للمدرسة وموقف المُجتمع من ذلك بشكل عام ودور الأُسرة في التربية، وعدم قُدرة هذا الدور على تعزيز ما تُحاول المدرسة تعليمه للأطفال والإخفاق في النَّظر إلى التربية من أجل التنمية التي هي في الواقع مُتعلِّقة بمعارف ومهارات مُحدَّدة، وفي المُجتمع التكنولوجي يجب أنْ تواجه المطالب العقلية الأكثر جموداً.

وعليه؛ فالحاجة مُلحَّة إلى أنظمة تربوية تفتح الباب لاكتساب المعرفة الجديدة من خِلال استخدام المعرفة الموجودة من أجل التخطيط لبرامج قابلة للتطبيق في المجالات المهنيَّة والتكنولوجيَّة والعِلْميَّة والحِرَفيَّة والمَهَارات والأساليب التي يجب على الفرد تعلّمها وإتقانها ليكون مُستعدّاً لأداء دوره في عمليَّة التنمية[1].

وتعمل التربية الإسلاميَّة على الاهتمام بإعداد كُلّ فرد لكسب رزقه في الحياة، بدراسة بعض الفنون والمِهَن والصِّناعات والتدرُّب عليها، ويتَّضح هذا

(1) أحمد قائد بركات، **مأزق التنمية**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأُولى، 1988م، ص38-39.

من خِلال قول ابن سينا: «إذا فرغ الصبي من تعلُّم القرآن وحِفظ أُصول اللُّغة نظر بعد ذلك إلى ما يُراد أنْ تكون صِناعته ومِهنته»[1].

وممَّا تقدَّم نستطيع أنْ نُقرِّر بدرجة كبيرة من الثقة أنَّ التعليم هو استثمار له عائد ترتفع نسبته عن كثير من أوجه الاستثمار الأُخرى، كما أنَّ هذا العائد يستمر مُدَّة طويلة لا يُمكن مُقارنتها بأي نوع آخر من أنواع الاستثمار. وقد سبقت الحِكْمة الصِّينية القديمة حكمتنا الحديثة في النظر إلى التربية على أنَّها عامل إنتاج؛ وذلك حَسب القول الصيني المأثور: «إذا أردت مشروعًا تحصده بعد عام فازرع قمحًا، وإذا أردت الحِصاد بعد عشرة أعوام فاغرس شجرة، وإذا أردت حِصاد مئة عام فعلم شعبًا، فالحُبوب التي نزرعها مرَّة نحصدها مرَّة والشجرة التي نغرسها نحصدها عشر مرات وإذا علمت الشعب حصدت مئة مرة»[2].

ويُشير تقرير استراتيجيَّة التربية العربيَّة بوضوح إلى عجز الأنظمة التربويَّة عن تحقيق المؤمل منها، ويرجع ذلك إلى عوامل ضعف الكفاية الداخليَّة وعوامل ضعف الكفاية الخارجيَّة، ويُشير بوضوح إلى العوامل ذات العلاقات بالنظام التربوي والتي تقع مسؤولية عِلاجها عليه[3]، كما تُشير التقارير المُقدَّمة للمؤتمر الرابع لوزراء التربية والوزراء المسؤولين عن التخطيط الاقتصادي في البلدان العربية عام 2007م إلى العوامل الداخليَّة والخارجيَّة لعجز النظام التربوي في المنطقة العربيَّة عن الوفاء بما يتوقَّع منه، وقد أشارت بوضوح إلى الهدر التعليمي ونقص الكفاية الداخليَّة والكفاية الخارجيَّة بشكل عام، وعن ضعف علاقته بالتنمية[4].

---

(1) محمد عطية الأبراشي، **التربية الإسلامية وفلاسفتها**، الطبعة الثانية، 1969م، ص25.

(2) حسن صعب (الإنسان هو الرأسمال) **مجلة عالم الفكر**، المجلد الثاني، العدد الرابع، مارس 1973م، ص111-134.

(3) محمد أحمد الشريف وآخرون، **استراتيجية تطوير التربية العربية**، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، 1979م، ص143.

(4) اليونسكو، **آفاق جديدة للتربية في البلاد العربية، ورقة عمل مقدمة لمؤتمر وزراء التربية والوزراء المسؤولين عن التخطيط الاقتصادي في البلاد العربية**، الإمارات العربية المتحدة، 2007م.

وقد أشارت خطة تطوير التربية والتعليم العالي والبحث العِلْمي في الوطن العربي إلى ضرورة بناء القرارات التربويَّة على المعرفة، ببناء قواعد معلومات شاملة ودقيقة، ووضع سياسات تمويل البحوث العِلْميَّة. كما أشارت إلى ربط التنمية الشاملة بخطط التنمية السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة والتكنولوجيَّة، وتطوير الأنظمة التعليميَّة العربيَّة؛ لتكون قادرة على التحوُّل إلى اقتصاد المعرفة، وقادرة على إنتاج قُوَّة عمل بمؤهلات عالية الأداء ومُتعدِّدة المعارف، وبحيث يُصبح التعلُّم الفني والمهني جزءًا لا يتجزأ من امتلاك وإنتاج المعرفة، ومن تطبيقاتها في العمل والتعاطي مع الحياة اليوميَّة، وتحسين مُستوى معيشة الأفراد[1].

التنمية التي محورها الإنسان «مفهومها وخصائصها»:

إنَّ الثروة الحقيقيَّة للمُجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة هي ثروتها البشرية؛ لأنَّه بدون هذه الثروة أو الموارد البشريَّة لا يُمكن كشف الموارد الماديَّة ولا الاستفادة منها وحُسن استغلالها وتسخيرها في خِدمة وتنمية المُجتمع. إنَّ الثروات والموارد الطبيعيَّة الطائلة المتوفّرة في بلدان العالم الثالث لا تكون عاملًا قويّاً من عوامل التقدُّم والتنمية إذا كانت مواردنا البشريَّة مهملة ضعيفة وفاقدة للتعليم والتدريب والوعي والرعاية، ليُسيطر عليها الجهل والفقر والمرض والسلبيَّة والكسل والقلق والخوف واليأس أو ضعف الوازع الدِّيني والتحلّل الخلقي[2].

وبذلك يُمكن تعريف التنمية التي تجعل من الإنسان محورًا لها بأنَّها «عمليَّة ترقية الإنسان بالإنسان نفسه ومن أجله»[3]، وهكذا تُصبح التنمية ظاهرة شاملة تتكامل فيها الجوانب التكنولوجيَّة، والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، والسياسيَّة

(1) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وجامعة الدول العربيَّة، تطوير التربية والتعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي، في ضوء تقرير الأمين العام لجامعة الدول العربيَّة، وخطة عمل المنظمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم، تونس، يونيو، 2007م، ص105-106.

(2) عمر محمد التومي الشيباني، الإطار الفلسفي لرعاية المسلم في عالمه المعاصر، مجلة الفكر العربي، العدد 647، 1987م، ص12-13.

(3) **التربية الجديدة**، العدد 20، السَّنة السابعة 1980م، مكتب اليونسكو الإقليمي للتربية في البلاد العربية، ص44.

والثقافيَّة، بحيث تشمل جميع مظاهر الحياة في المُجتمع. وبناءً على ما تقدَّم فإنَّ تلك المُجتمعات يجب أنْ تهتم بتنمية مواردها البشريَّة، وبناء الإنسان المسلم الصالح القادر على المُساهمة الإيجابيَّة في التنمية المُستدامة.

وقد برز هذا الاتِّجاه الجديد منذ عام 1978م من خلال المؤتمر الدولي حول التخطيط التربوي الذي نظَّمته اليونسكو في شهر (نيسان) أبريل من تلك السَّنة، والذي أشار إلى أنَّه ينبغي العمل على تأمين تكامل بين التنمية الاقتصاديَّة وتنمية الموارد البشرية وإعلان مبدأ أنَّ الإنسان هو الذي يجب أنْ يكون مِحْور التنمية. وفي هذا المجال يُمكن للتربية في اعتقادنا تحقيق هذا الاتِّجاه الجديد للتنمية المُتمحْورة حول الإنسان من أجل تلبية حاجاته الأساسيَّة الحقيقيَّة، وبخاصَّة حاجاته المحرومة التي أهملت حتى الآن، وبالإمكان وضع برامج لذلك على النحو التالي:

1 - إيجاد قاعدة اجتماعيَّة عريضة مُتعلِّمة، وضمان الحدِّ الأدنى من التعليم لكُلّ أبناء المُجتمع، بالقَدر الذي يؤدي إلى تحسين قُدرة الناس على اكتساب المعلومات واستخدامها ويُعزِّز قُدرتهم على إشباع احتياجاتهم واحتياجات أُسرهم وذلك بزيادة إنتاجهم وقُدرتهم على تحقيق مُستوى أعلى من المعيشة. وفي هذا الجانب يجب أنْ ينال تعليم المرأة والتعليم الريفي ومحو الأُميَّة والتعليم المفتوح والتعليم التقني المهني درجة من العناية في بلدان العالم الثالث، وتُبيِّن الدراسات التي أجريت في الفليبين ونيجيريا دور تعليم الأم في تحديد وفيات الأطفال لمعرفتها بقيمة الرعاية الصِّحِّيَّة والعيادات الصِّحِّيَّة، ويرجع الجانب الأكبر من المكاسب التي تحقَّقت في مجال القراءة والكتابة في البلدان النامية خِلال العُقود الثلاثة الماضية إلى زيادة في التعليم المدرسي والرسمي.

وقد أدَّت إضافة سنة واحدة من التعليم إلى زيادة الإنتاج الزراعي بما يقرب من 2% في جمهورية كوريا الجنوبيَّة، و5% في ماليزيا، وفي المشروعات المَمْلوكة للأُسرة في المناطق الحَضَرية في بيرو، وبذلك يتَّضح أنَّ للتعليم تأثيرًا حاسمًا على الدخل أكبر من تأثير رأس المال

المادي. وقد اهتمَّت كوريا الجنوبيَّة في أوائل الستينيَّات بتنمية رأس المال البشري ممَّا عجَّل بدخولها مجال التصنيع والاكتفاء الذاتي، وكان ذلك بالاعتماد على الالتزام القوي بالتعليم والتدريب أثناء العمل على نطاق واسع والحُصول على المُساعدة الفنيَّة من الخارج، وتمَّ التركيز على التعليم الابتدائي العام ومحو الأُميَّة بين الكبار والاهتمام بالتعليم العالي والفنِّي وإرسال البعثات الدراسيَّة إلى الخارج للدِّراسة للحُصول على التدريب التقني والمُتقدِّم[1]، وقد أصبحت اليابان واحدة من أكثر بلاد العالم تعليميّاً ومن أكثرها وعياً بأهمِّيَّة التعليم. وقد خصصت اليابان بصُورة مُستمرَّة حِصَّة من ناتجها المحلِّي الإجمالي للإنفاق على التعليم أكبر من أي بلد أوروبي أو آسيوي آخر[2].

ويحثّنا الدِّين الإسلامي على العِلْم والتعليم فهو دين علم وعمل فأوَّل آية نزل بها الوحي في أمره للرسول عليه الصَّلاة والسَّلام بالقراءة في قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ * إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾[4]، هُنا يحثّ الإسلام على الاتّجاه إلى التقنية فهي تطبيق معلومات بفضل عمل مُتواصل لتلبية مُتطلّبات مُجتمع المعرفة.

2 - المُساهمة في تعديل نظام القِيَم والاتِّجاهات بِمَا يتناسب مع الطموحات التنمويَّة في المُجتمع، فالتنمية الوطنية لا يُمكن أنْ تكون سِوى تنمية ذاتيَّة أصليَّة تحترم الذاتيَّة الثقافيَّة لكُلّ بلد وكُلّ مجموعة، وتعمل على صونها وترسيخها. فالتنمية ينبغي أنْ تكون ذاتيَّة المنشأ؛ أي: تنمية تنطلق من الداخل، ممَّا يوجب المُشاركة الفاعلة والنشطة لجميع

(1) انظر: بال وويستفال، 1986م.
(2) تقرير عن التنمية في العالم 1991م. البنك الدولي، ص72-80.
(3) سورة العلق، الآيات: 1-5.
(4) سورة العصر، الآيات: 1-3.

المواطنين، بحيث تعمل على تحقيق الانسجام بين الإنسان والطبيعة (البيئة ونوعيَّة الحياة).

3 - إنَّه لكي نُحقِّق التنمية التي محورها الإنسان بمفهومها الشامل، لا يكفي مُجرَّد نقل محصلة المعارف والتكنولوجيا المُتوفِّرة في البلاد المُتقدِّمة إلى البلاد النامية، بل يجب الاهتمام بتعليم التقنيَّة فقوام التنمية العمل والاجتهاد. وتعتبر جُزءًا من تكوين مُجتمع المعرفة فهي على خِلاف الأجهزة والمُعدَّات لا تُستورد ولكنَّها تنشأ وتتطوَّر متأصِّلة في المُجتمع الذي يمدّها بالقوة اللَّازمة؛ أي: قدرة الناس على استخدام أشكال التكنولوجيا الجديدة والقائمة مثل استخدام الكومبيوتر والاستفادة منه في مجالات الحياة المُختلفة، وتطوير المهارات الإداريَّة والمهارات التقنيَّة باستخدام العلم والبحث العلمي والدراسات الميدانيَّة والمسحيَّة والوصفيَّة للخروج بحُلول لمُشكلات العالم الثالث مثل مُشكلة الفقر وقلَّة الإنتاج وما يترتَّب عنه من نتائج تتعلَّق بالحاجة إلى الغذاء والسَّكن والصِّحَّة والتعليم.

4 - التأكيد على أهمِّيَّة المُشاركة الشعبيَّة على أنَّه شرط أساسي لنجاح الخطة الإنمائيَّة، والعمل على تشجيع التعاون المُثمر بين جميع البلدان والشُّعوب بما فيه خيرها المُشترك وإبراز أهمِّيَّة المُشاركة بصورة تامَّة في ميدان التنظيم الاجتماعي والعَلاقات الإنسانيَّة التي تُميِّز بصُورة أساسيَّة شخصيَّة الشعب الثقافيَّة ونهجه المُتميِّز في البحث عن حُلول لمُشكلات الحياة.

5 - التركيز على الاهتمام بالإنسان بكل جوانبه(1)، ويتطلَّب هذا العمل تزويد الأفراد بالمعارف والمهارات والقِيَم اللَّازمة للعمل المُستهدف، والربط بين النظريَّة والتطبيق في مجال العمل والدِّراسات الميدانيَّة. فقد أدرك المُسلمون أهمِّيَّة العِلْم في تقدُّم المُجتمع وبناء الحضارة وتعزيز حُرِّية الأُمة وتحقيق قوَّتها الماديَّة والمعنويَّة.

---

(1) انظر: عمر محمد التومي الشيباني، **فلسفة التربية الإسلامية**، الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأُولى، طرابلس 1975م، ص137.

دور التربية في التنمية الشاملة بوصفها أسًّا لمُجتمع المعرفة:

إنَّ من أهمّ سِمات العصر الذي نعيش فيه التغيُّرات السريعة في مُختلف المجالات التي لها عَلاقة بنشاط الإنسان وعَلاقته بغيره. ويعتمد هذا النشاط وهذه العَلاقة على التربية التي تُحدث تغيُّرًا مرغوبًا في سُلوك الأفراد وفي أحوال المُجتمع. فالتغيُّر المرغوب في سُلوك الفرد والمُجتمع هو المقياس لحدوث التربية، وبذلك تُصبح العمليَّة التربويَّة مُرادفة لعملية النمو والتنمية. إنَّ التربية من أجل الجميع هي أكثر من طموح ديموقراطي، إنَّها ضرورة لتحقيق الوظيفة الأساسيَّة للتربية بوصفها عاملًا في التغيُّر وتنمية المُجتمعات. وتواجه التربية من أجل التنمية الثقافيَّة والاجتماعيَّة والعلميَّة تحدِّيات صَعْبة تتطلَّب قرارات رشيدة تتعلَّق بالنظام التربوي المُناسب لتنمية المُجتمع[1]، وقد جاء في تقرير اللَّجنة الدَّولية عام 1996م ليؤكد أنَّ الحياة في القرن الواحد والعشرين تعتمد على أربعة أعمدة للتعليم هي: تعلَّم لتكون، تعلَّم لتعرف، تعلَّم لتعيش، تعلَّم لتعمل[2]، ولن تتحقَّق هذه الأهداف إلَّا بالتربية الشاملة لكل جوانب شخصيَّة الإنسان وعَلاقته بالبيئة بكُلّ مُكوّناتها الاجتماعيَّة والنفسيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة في إطار المفهوم الشامل للتربية الذي يقول بأنَّ التربية هي عملية تطبيع مع الجماعة، وتعايش مع الثقافة، وهي بهذا المعنى حياة كاملة في مُجتمع مُعيَّن، وتحت ظُروف مُعيَّنة، وفي ظل نظام سياسي مُعيَّن، ومُعتقد أو عقيدة ثابتة، وهي -أيضًا- عملية بناء وصقل للإنسان وتنميته حتى يُمكنه أنْ يحيا حياة سويَّة في البيئة التي يعيش فيها ويحسن التكيُّف معها[3].

ويُمكن للتربية أنْ تقوم بدور فعال في تحقيق التنمية، وذلك بإيجاد قاعدة

---

(1) محمد لبيب النجيحي، **دور التربية في التنمية الاجتماعية والاقتصادية للدول النامية**، دار النهضة العربية بيروت، 1981م، ص122.

(2) جاك ديلور وآخرون، **التعليم ذلك الكنز الكامن، تقرير اللجنة الدولية للتربية للقرن الحادي والعشرين**، تعريب جابر عبد الحميد جابر، القاهرة، دار النهضة العربية، 1998م ص106.

(3) إبراهيم ناصر، **أسس التربية**، مرجع سابق، ص17.

عريضة مُتعلِّمة، والمُساهمة في تعديل نظام القِيَم والاتِّجاهات بما يتمشَّى والأهداف التنموية في المُجتمع، ومن ذلك تعزيز قِيمة العمل والإنتاج، ودعم الاستقلاليَّة في التفكير والموضوعيَّة في التصرُّف، ونبذ الاتكاليَّة والاعتماد على الغير، وإتاحة الفرصة للأفراد للإبداع وتنمية قُدراتهم على المُلاحظة والتجريب والتحليل والتطبيق بما يُسهم في بناء المُجتمع. وللتربية دور كبير في تأهيل القِوَى البشريَّة، وإعدادها وتزويدها بالمعارف والمهارات والقِيَم اللَّازمة للعمل المطلوب إنجازه، وذلك من خِلال تهيئة العناصر البشريَّة للتعامل مع التكنولوجيا العَصْريَّة. «إنَّ العَلاقة بين التعليم والتنمية تُعد من الأُمور المُثيرة للنقاش، فالتعليم في مفهومه الواسع من شأنه تسريع خطط التنمية، التي تؤدي بدورها إلى رفع مُستوى التعليم، وبالعكس فإنَّ الجهل وغياب الوعي، يخلف التخلف ويعوق تنفيذ خطط التنمية القوميَّة»[1].

فإذا كانت التنمية محصلة للجهود العِلْميَّة المُستخدمة لتنظيم الأنشطة المُشتركة الحكوميَّة والشعبيَّة في مُختلف المُستويات لتعبئة الموارد الموجودة أو التي يُمكن إيجادها لمواجهة الحاجات الضروريَّة وَفْقًا لخطَّة مرسومة وفي ضوء السياسة العامة للمُجتمع، فإنَّ هُناك نماذج وأفكارًا عن التنمية تؤخذ من الغرب اليوم، دون فحص ملاءمتها موضوعيًّا وتاريخيًّا للمُجتمعات النامية، مِثال ذلك الربط بين التقدُّم التكنولوجي في مجال الإنتاج والتنظيم الاقتصادي، في غياب فهم مُتعمِّق للتاريخ الحضاري الاجتماعي؛ ولذا يجب أنْ نختبر مَدَى صلاحية تطبيق الخبرة الغربيَّة على ظُروف البلاد النامية، الذي يُشكِّل القطاع الريفي منها الجُزء الأكبر من المُجتمع، كما أنَّه من المُلائم بحث الافتراض الذي يزعم أنَّ التحديث أو التنمية يُمكن التوصُّل إليهما عن طريق تبنِّي التكنولوجيا الغربيَّة والتنظيم الاقتصادي المُصاحب مع ما يترتب على ذلك من تغيُّرات توافقيَّة تمتد إلى البناء الاجتماعي والقيمي والتربوي.

---

(1) إبراهيم ناصر، **أسس التربية**، مرجع سابق، ص245.

تعريف التنمية:

«التنمية عملية تهدف إلى تحقيق زيادة سريعة وتراكميَّة خلال فترة من الزمن وتتطلَّب حَشد الموارد والإمكانيَّات الماديَّة والبشريَّة لينتقل المُجتمع من حالة الركود والتخلُّف إلى حالة النمو والتقدُّم. وتكون التنمية شاملة؛ أي: تشمل مُختلف جوانب النشاط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وتستهدف إحداث تغيُّرات نوعيَّة بالإضافة إلى التغيُّرات الكمِّية وذلك عن طريق الجُهود المُنظَّمة»[1].

فالتنمية هي «العملية المُجتمعيَّة الواعية الموجَّهة نحو إيجاد تحوُّلات في البناء العام (الاقتصادي والاجتماعي والتربوي) تكون قادرة على تنمية طاقة إنتاجيَّة مدعَّمة ذاتيًّا، تؤدي إلى تحقيق زيادة مُنتظمة في مُتوسط الدخل الحقيقي للفرد -على المَدَى المنظور- وفي الوقت نفسه تكون موجَّهة نحو تنمية عَلاقات اجتماعيَّة سياسيَّة، تكفل زيادة الارتباط بين الكفاءة وبين كُل من الجُهد والإنتاجيَّة، كما تستهدف توفير الحاجات الأساسيَّة للفرد وضَمان حقّه في المُشاركة، وتعميق مُتطلبات أمنه واستقراره في المَدَى الطويل»[2].

إنَّ التربية يُمكن أنْ يُنظر إليها على أنَّها استثمار الإنسان لنفسه، وقُدراته، ونُموّه، وأنْ تأخذ في الحسبان العوامل الاجتماعيَّة والثقافيَّة عند التخطيط للسياسة التربويَّة التي يؤمل لها أنْ تُسهم في التنمية الشاملة. ويتَّخذ التعليم -باعتباره وسيلة من وسائل التربية- أشكالًا وأنواعًا مُتعدِّدة من تعليم أكاديمي وتعليم فني ومهني وتعليم نظامي وغير نظامي وتعليم أساسي وتعليم مُستمر وتعليم عالٍ...إلخ ولكُلّ نوع من هذه الأنواع دوره في عملية التنمية وفي مجالاتها المُتعدِّدة وذلك في حالة التخطيط له حَسب احتياجات الأفراد والمُجتمع على السَّواء[3].

---

(1) إبراهيم ناصر، **أُسس التربية**، مرجع سابق، ص24.

(2) علي خليفة الكواري، **ماهية التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وجهة نظر حول التنمية -في أقطار الجزيرة العربية المنتجة للنفط- دراسة غير منشورة**، فبراير 1981م، ص192.

(3) المرجع السابق نفسه، ص104-105.

ولقد زاد الاهتمام في هذا القرن بالتعليم المُستمر الذي ارتبط بتوسيع التعليم اللانظامي والعمل على التنسيق بينه وبين التعليم النظامي الحالي، كما زاد الاهتمام بإنشاء المدارس البديلة، ومدارس وكلِّيات المُجتمع وغيرها من الهياكل النظاميَّة وشِبْه النظاميَّة، وتهدف في الأساس إلى الجَمْع بين التعليم والعمل أو على الأقل بين التعليم وحاجات البيئة المحلِّية[1]، وخُلاصة القول إنَّ الاتِّجاهات الحديثة في التربية تُنادي بمبدأ التعليم الذاتي والتربية المُستمرَّة والتي تستهدف تعليم المُتعلِّم كيف يتعلَّم وكيف يُفكِّر وربط ذلك بالتنمية، وهذا يتطلَّب تفادي التدريس المُعتمد على الإلقاء واستخدام الأساليب التدريسيَّة التي تهدف إلى عرض الحقائق في صُورة مشكلات تتحدَّى التفكير[2].

وعلى هذا فالمقصود بالتنمية الاقتصاديَّة في الفكر الاقتصادي المُعاصر هو أنَّها عمليَّة ديناميكيَّة تستهدف القضاء على التخلُّف الاقتصادي والاجتماعي سواء من خِلال تغيُّر الهيكل الاقتصادي أو أُسلوب الإنتاج، أو من خِلال تبنِّي خطَّة للتطوير الاقتصادي والاجتماعي تحقّق أهداف المُجتمع[3].

«إنَّ تنمية الموارد البشريَّة تعني تحرير الإنسان ممَّا يعوقه اجتماعيًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا بما يُمكنه من العمل والمُشاركة الفعالة على المُستوى الوطني والعالمي»[4]، ومن هُنا ظهرت الحاجة إلى ربط التعليم بالإنتاج مُباشرة، ولتنفيذ هذا التوجُّه توجد طريقتان أساسيَّتان بالإمكان تطبيقهما[5].

أولاً: استخدام المدارس وسائلَ للتدريب من أجل عمليات الإنتاج؛

---

(1) انظر: محمود أحمد موسى، **التربية ومجالات التنمية في الإنماء التربوي**، مكتبة وهبة، ط1، 1985م، ص107-108.

(2) انظر: عبد الرحمن عيسوي، دور التعليم الجامعي العربي في تنمية الفكر العلمي، مجلة **اتحاد الجامعات العربية**، العدد 16، سبتمبر 1979م، ص38.

(3) انظر: محمد زكي شافعي، **التنمية الاقتصادية**، الكتاب الأوَّل، دار النهضة العربيَّة 1980م، ص75 وما بعدها.

(4) عبد الهادي علي النجار، **الإسلام والاقتصاد**، عالم المعرفة، الكويت، 1982م، ص49.

(5) محمد لبيب النجيحي، **دور التربية في التنمية الاجتماعية والاقتصادية**، مرجع سابق، ص104.

بحيث يتمّ تخطيط المناهج التربويَّة وأساليب التعليم بهدف تخريج العمال المهرة الذين يمتلكون القُدرة والخبرة العمليَّة للمُساهمة في خطَّة التنمية في مُختلف المجالات.

ثانيا: ويُمكن أنْ تقوم المدرسة بِصِفة غير مُباشرة، أكثر منها مُباشرة، في إنتاج الموارد البشريَّة المؤهلة لمواجهة احتياجات المُجتمع وتلبيتها، والتأكيد على تعليم المهارات الأساسيَّة في المعرفة واللُّغة والعُلوم التطبيقيَّة والاجتماعيَّة، وتحويل الكثير من أعباء تدريب العُمَّال المَهَرة خارج الوظيفة وفي أثنائها، ويتولَّى القيام بذلك قطاعات الصِّناعة والزراعة وغيرها.

مفهوم الجَودة الشاملة وأهمِّيتها في التعليم العالي وإقامة مُجتمع المعرفة:

شهد القرن الحالي تطوُّرات كثيرة في أنظمة التعليم الجامعي سَواء من حيث أهدافه أو مُحتواه أو تقنيَّاته، فقد زاد الإقبال على التعليم العالي وزاد اهتمام المُجتمع به ودوره في عمليَّات التنمية، وقد وضعت هذه التطوُّرات الجامعات أمام تحدِّيات وضغوط أهمها زيادة عدد الطلبة الدَّراسين فيها، ومن ثم زيادة عدد أعضاء هيئة التدريس. ويُمثِّل اتِّجاه الجَودة الشاملة اتِّجاهًا إداريًّا حديثًا ارتبط بالتغيُّرات المُعاصرة وخاصَّة التغيُّرات المعرفيَّة والاقتصاديَّة، ويهدف إلى رفع مُستوى أداء المؤسسات التعليميَّة.

ويُشير مفهوم الجَودة الشَّاملة إلى «مجموعة المعايير والإجراءات التي يهدف تبنِّيها وتنفيذها إلى تحقيق أقصى درجة من الأهداف المُتوخَّاة للمؤسسة والتحسين المُتواصل في الأداء والمنهج وفقًا للأغراض المطلوبة والمواصفات المنشودة بأفضل طرق وأقل جُهد وتكلفة مُمكنين»[1].

كما تعني الجَودة «جميع الأنشطة التي يبذلها مجموعة الأفراد المسؤولين

(1) حسن حسين البيلاوي وآخرون، **الجودة الشاملة في التعليم بين مؤشرات التميز ومعايير الاعتماد والتطبيقات**، ط3، 2010م، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان- الأردن، ص12.

عن تسيير شؤون المؤسسة، وتشمل التخطيط والتنفيذ والمُتابعة والتقويم، أو بعِبارة أُخرى: هي عمليَّة التنسيق التي تتمّ داخل المؤسسة بغرض التغلُّب على ما فيها من مشكلات والمُساهمة بشكل مُباشر في تحقيق النتائج المرجوَّة، وبالتالي فهي عمليَّة مُستمرَّة لتحسين الجَودة والمُحافظة عليها»[1].

وبناءً على هذه التعريفات يُمكن تحديد مفهوم الجَودة الشاملة على أنَّها «مجموعة من المعايير والخصائص الواجب توافرها في جميع عناصر العمليَّة التعليميَّة في المؤسسة التربويَّة وذلك فيما يتعلَّق منها بالمدخلات والعمليَّات والمخرجات التي من شأنها تحقيق الأهداف المطلوبة للفرد والمؤسسة والمُجتمع المحلِّي وَفْقًا للإمكانات الماديَّة والبشريَّة»[2].

إنَّ تطبيق نظام الجَودة الشاملة في التعليم يُمكن أعضاء المؤسسة التعليميَّة من تحقيق جَودة المخرجات التعليميَّة التي هي أداة التنمية والتقدُّم وتكاملها معرفيًّا ومهاريًّا واجتماعيًّا، ومن الوفاء باحتياجات المُجتمع من الكوادر المُتخصِّصة القادرة على المُنافسة. وقد حدَّد كل من (Reid) ريد وشو (Show) صفات الجَودة في العمليَّة التعليميَّة كما يلي[3]:

أ - أنْ يكون المنهج الدراسي مُناسبًا لحاجات الكلِّيَّة أو الجامعة واهتمامات وأهداف المُجتمع.

ب - نظام تقويم تربوي يقيس بدقة ويُحدِّد نواتج التعليم في صُورة أهداف تعليميَّة سلوكيَّة واضحة تُعبِّر عن قدرة الطالب بعد مروره في خبرة تعليميَّة ومَدَى اكتسابه للمعلومات والمعارف والمهارات والقُدرة على تطبيقها.

ج - نسبة احتفاظ عالية ونسبة تسرُّب مُنخفضة.

د - نِسبة نجاح عالية أكثر من تلك التي تحرزها مُقرّرات مُرادفة، بنوعيَّة أقل جودةً.

---

(1) صالح عليمات، **إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات التربوية**، مرجع سابق، ص94.

(2) المرجع السابق نفسه، ص95.

(3) انظر: حسن حسين البيلاوي، **الجودة الشاملة في التعليم**، مرجع سابق، ص14.

وقد أصبح تطبيق الجَودة الشاملة في التعليم مطلبًا ملحًّا من أجل التفاعل والتعامل بكفاءة مع مُتغيّرات عصر يتَّسم بالتسارع المعرفي والتكنولوجي، وتتزايد فيه أوجه الصِّراع والمُنافسة بين الأفراد والجماعات والمؤسسات، والأخذ بنظام الجَودة في مؤسسات التعليم العالي مسؤولية جماعيَّة تفرض على كُلّ فرد مسؤولية تحسين أدائه ورفع مُستواه إلى أقصى درجة مُمكنة تسمح بها قُدراته وإمكانيَّاته؛ بحيث يُسهم في نِهاية المطاف إلى تحقيق أهداف المؤسسة بأقصى درجة من الكفاءة والفعالية ومن ثمَّ يُمكن القول إنَّ الجَودة وسيلة لا غاية... يُحدّد في ضوئها مَدَى قُدرة المؤسسة على تحويل أهدافها إلى واقع عملي وطموحاتها إلى شيء محسوس بعد أنْ كان حلمًا[1].

وقد حَرصت المُجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة والعالميَّة على توفير التعليم العالي، فكان إنشاء العديد من الجامعات والكلِّيات والمعاهد العُليا لتلبية الطلب المُتزايد على التعليم. ولذلك حظي التعليم العالي برعاية المسؤولين واهتمام الباحثين، وتطلّع المُهتمين؛ لأنَّه يُمثِّل قضيَّة حيويَّة ذات عَلاقة وثيقة بتنمية الموارد البشريَّة، فهو المصدر الأساسي لإعداد الكفاءات المهنيَّة والبحثيَّة والقياديَّة في المُجتمع.

ولما كانت الجامعات قد اتَّجهت إلى تطبيق الجَودة الشاملة في مخرجاتها، فلا بدَّ أنْ يواكب ذلك التركيز على اختيار وإعداد الأُستاذ الجامعي أكاديميًّا وتربويًّا بهدف رفع كفاءة الدراسات الجامعيَّة والعُليا حتى يُمكن للجامعات أداء رسالتها في تطوير المُجتمع[2].

الأُستاذ الجامعي ودوره في تكوين مُجتمع المعرفة:

إنَّ نجاح العمليَّة التعليميَّة في الجامعة، وتعزيز قُدرتها على تحقيق أهدافها في التدريس والبحث العلمي وخدمة المُجتمع، يعتمد بالدَّرجة الأُولى

(1) انظر: حسن حسين البيلاوي، **الجودة الشاملة في التعليم**، مرجع سابق، ص15.

(2) انظر: عزت عبد الموجود، التعليم العالي وإعداد هيئة التدريس، **المجلة العربية للتربية**، المجلد الثاني، العدد الثاني، 1982م، ص55-56.

على كفاءة أعضاء هيئة التدريس فيها. كما يعتمد -أيضًا- على توفُّر الإمكانيَّات الماديَّة والإداريَّة اللَّازمة. إنَّ من أبرز أسباب تحقيق الجَودة في التعليم الجامعي جَودة عضو هيئة التدريس الذي يُعد من أهم عناصر العمليَّة التعليميَّة، والذي بتميُّزه وجودته نضمن مُخرجات تعليميَّة جيِّدة، في عناصر المنظومة التعليميَّة الأُخرى، فجودة التعليم العالي تنطلق أساسًا من جَودة أعضاء هيئة التدريس. وقد أكَّدت العديد من الدِّراسات والبُحوث العلميَّة أنَّ مُعظم المُشكلات والتحدِّيات التي تشهدها الجامعات ومؤسسات التعليم العالي يُمكن تفسيرها في ضوء ضعف الاهتمام بعضو هيئة التدريس، وقلَّة اهتمام الجامعات بتنميته مهنيًّا بصُورة مُستمرَّة؛ حيث أظهرت إحدى الدراسات أنَّ ضعف الاهتمام بالمُستوى العِلْمي لعضو هيئة التدريس وبنموِّه الوظيفي ينعكس سلبًا على المؤسسة الجامعيَّة نفسها[1].

كما أكَّدت دراسة أُخرى أنَّه إذا ما صلح عضو هيئة التدريس صلحت الجامعة، وإنَّ اختيار عضو هيئة التدريس وإعداده وتمكينه من أكثر العمليات أهمِّيَّة في تحقيق رسالة الجامعة وأهدافها[2].

وبناءً عليه يتَّضح لنا أنَّ الحرص على التكوين الشامل لعضو هيئة التدريس، والذي يرتكز على الإعداد التخصُّصي في أحد فروع العِلْم، والإعداد التربوي في العُلوم التربويَّة، ومن ثَمَّ التزوُّد بآخر المُستجدَّات العِلْميَّة والتكنولوجيَّة من خِلال برامج تدريبيَّة مُتطوِّرة، تُساعد الجامعات في تحقيق أهدافها والرسالة المُحدّدة لها. ويرى الباحث أنَّ جَودة الأُستاذ الجامعي يُمكن تحقيقها في: التدريس، البحث العِلْمي، والتطوُّر والتحديث ومُتابعة ما يستجد دائمًا، بِمَا يُسدي خدمة للمُجتمع جد كبيرة.

(1) مكتب اليونيسكو الإقليمي في الدول العربيَّة: عضو هيئة التدريس في الجامعات العربيَّة، أوضاعه وقضاياه، المؤتمر الثالث للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي، بغداد 1985م، ص25.

(2) تيم حسن أحمد، «عضو هيئة التدريس في الجامعات السعودية، اختياره وإعداده وتطويره» في ندوة عضو هيئة التدريس في الجامعات العربيَّة، الرياض، جامعة الملك سعود، 1983م، ص15.

«ويقصد بجَودة عُضو هيئة التدريس الجامعي تأهيله العِلْمي، الأمر الذي يُسهم حقًّا في إثراء العَمَليَّة التعليمية وفق الفلسفة التربوية التي يرسمها المُجتمع»[1].

وفي الجامعات العربيَّة ما يزال الاهتمام بالتنمية المهنية لعضو هيئة التدريس دون المُستوى المطلوب للوصول إلى الجَودة في التعليم الجامعي. وقد بادرت بعض الجامعات المصرية منذ مُنتصف السبعينيَّات بتقديم برامج تدريسيَّة لأعضاء هيئات التدريس بالجامعات. وقد تمَّ تعديل قانون الجامعات المصريَّة لينصّ على ضرورة اشتراك المُعيدين والمُدرِّسين المُساعدين في دورة تدريبيَّة على طرق التدريس بالجامعات قبل أنْ يتم تعيينهم أعضاء هيئة تدريس بالجامعة[2].

إنَّ مسؤولية عضو هيئة التدريس الجامعي المهنيَّة المُتجدِّدة في القرن الواحد والعشرين تدور حول فكرة مِحوريَّة وهي أنْ يحول الأُستاذ الجامعي إلى مُتعلِّم دائم التعلُّم؛ بحيث يكون قادرًا على مُمارسة عمله بكفاءة وفعالية وينمو نموًّا مهنيًّا ذاتيًّا في مجال عمله لتحسين أدائه باستمرار، ويتحوَّل إلى موجِّه ومُرشد لطلَّابه، بالإضافة إلى مُمارسة البحث العِلْمي والمُشاركة مع زملائه في إنتاج المعرفة، وحلّ مشكلات المُجتمع، والتجديد المُستمر من خِلال الدراسة والاطِّلاع. وتُعدّ التنمية المهنية المُستمرّة لأعضاء هيئة التدريس الجامعي أثناء الخدمة من أهمّ التحدِّيات التي تواجه الجامعات في كُلّ أنحاء العالم وخاصَّة الدول النامية.

وإذا نظرنا إلى كيفيَّة اختيار أعضاء هيئة التدريس للالتحاق بالتعليم الجامعي، فلا نجد معايير ثابتة وموحدة في مُعظم الجامعات؛ حيث ما يزال القَبول للتدريس بالجامعات يتمّ على أساس مهارات البحث دون النظر إلى مَدَى توفُّر مهارات التدريس فيمن يرغب في التدريس الجامعي. والحقيقة أنَّ مهارات

(1) صالح ناصر عليمات، **إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات التربوية**، مرجع سابق، 2004م، ص113.

(2) انظر: عزت عبد الموجود، **التعليم العالي وإعداد عضو هيئة التدريس**، مرجع سابق، ص70-71.

التدريس تختلف عن مَهَارات البحث العِلْمي؛ لأنَّ الأُولى تتعلَّق بالتعامل مع البشر، في حين تتعلَّق الثانية بالتفاعل مع الأشياء، ولذلك لا يُمكن استعمال مُصطلحي التدريس والبحث العِلْمي استعمالًا تبادليًّا. فعندما تُقدِّم المؤسسات التعليميَّة برنامجًا لإعداد باحثين، فإنَّ ذلك لا يؤدي إلى إعداد مدرسين والعكس صحيح، ومن الأهمِّيَّة بمكان مُراعاة التوازن بين الجهود الموجهة للتدريب على التدريس والجُهود الموجَّهة للتدريب على البحث العِلْمي[1].

ويُعدّ التعليم مهنة مثل الطِّب والقضاء وغيرها تتطلَّب معايير وخصائص معروفة، وكفايات عِلْميَّة وفنِّية، ودستورًا أخلاقيًّا لمهنة التعليم. إن اعتبار التعليم مهنة يتطلَّب وضع مواصفات ومعايير لاختيار وإعداد وتأهيل الأُستاذ الجامعي من جِهة، وبناء معايير وأدوات لاختيار المُعلِّمين عند توظيفهم وترخيص مُزاولتهم لمهنة التدريس من جِهة أُخرى. كما يتطلَّب الأمر ضَمان استمرار النمو المهني لأعضاء هيئة التدريس.

ونظرًا لأهمِّيَّة النمو المهني لأعضاء هيئة التدريس في الجامعات في مجال عَمَلهم الجامعي وهي التدريس، والبحث العِلْمي وخدمة المُجتمع. فقد تنبَّه العديد من الجامعات عربيًّا وعالميًّا إلى هذا الأمر، وبادرت بإنشاء مراكز داخل الجامعات لرعاية النمو المهني لأعضاء هيئة التدريس فيها[2].

وهُناك وجهات نظر ودراسات كثيرة أشارت إلى الأسباب والدواعي التي تجعل الجامعات تهتم بموضوع النمو المهني لأعضاء هيئة التدريس منها ما يلي[3]:

---

(1) انظر: عزت عبد الموجود، **التعليم العالي وإعداد هيئة التدريس**، مرجع سابق، ص68.

(2) أساليب النمو المهني المتبعة لدى أعضاء هيئة التدريس في جامعة البلقاء التطبيقيَّة في مجالي التدريس والبحث العلمي، إعداد الطالب جمال فواز العمري، إشراف الأُستاذة الدكتورة صالحة سنقر، مجلة **جامعة دمشق**، المجلد: 25، العدد: 3-4، 2009م، ص535.

(3) انظر:

أ - نور الدِّين محمد عبد الجواد، معايير تمهين التعليم، مجلة **رسالة الخليج العربي**، العدد 39، مكتب التربية العربية لدول الخليج العربي، 1990م، ص23.

1 - أنّ حاجة عضو هيئة التدريس ماسّةٌ للعمل المُستمر في مُراجعة المناهج: (الأهداف- المُحتوى- طُرق التدريس- الوسائل- الأنشطة- التقويم) لتعديلها نحو الأفضل والمُساهمة الفعالة في التنمية البشريَّة على مُستوى المنهج والتدريس وكذلك ظُهور تقنيَّات جديدة للتدريس.

2 - أنّ اعتبار التدريس الجامعي مهنة تتطلَّب إعداداً واستعداداً مُسبقاً.

3 - أنّ الحاجة شديدة إلى ترشيد العَلاقة بين عضو هيئة التدريس والطالب، وهذا يتطلَّب من عضو هيئة التدريس الرجوع للدراسات التربوية لمعرفة كيفيَّة التعامل مع الفئة العمرية لطُلَّاب الجامعة، وهذا يتطلَّب إعادة لصياغة الأهداف التربوية وطُرق التدريس... إلخ.

4 - أنّ ارتفاع عدد الطُّلَّاب في الجامعات مع نقص أعداد هيئة التدريس في الدُّول النامية، أمرٌ تحتاج معه الجامعات إلى العمل على الاستفادة المُثلى من أعضاء هيئة التدريس.

5 - أنّ تنوُّع مهام عضو هيئة التدريس الجامعي من التدريس والقيام بالبحوث العِلْميَّة وخدمة المُجتمع وإجراء الامتحانات ومُراقبة سيرها، تتطلَّب الاستخدام الأمثل لتكنولوجيا المعلومات والاتِّصال والمُشاركة في عقد الندوات والمؤتمرات داخل الجامعة وخارجها. ورعاية الطُّلَّاب فكريًّا وأكاديميًّا.

6 - أنّ حاجة أعضاء هيئة التدريس مُلحّة إلى الحافز المهني الذي يُمكِّنهم من تحسين أدائهم للمهام الموكلة إليهم في ضوء وظائف الجامعة الأمر الذي يُمكِّنهم من التكيُّف الأمثل مع بيئتهم المهنيَّة.

ب - بدر الأعبري، الإعداد والتأهيل التربوي لعضو هيئة التدريس في أثناء الخدمة في جامعة صنعاء، مجلة **دراسات تربوية**، المجلد التاسع (65)، رابطة التربية الحديثة، القاهرة، 1994م، ص116.

ج - أحمد الخطيب، **الإدارة الجامعية الحديثة**، دار حمادة، جامعة إربد، 2001م، ص249.

7 - أنّه يعدّ التدريس الجامعي عِلْمًا له أُصوله وقواعده ويُمكن مُلاحظته، كما يعدّ مهنة يجب أنْ تتوافر فيها السِّمات الخاصَّة بالمِهن الأُخرى مثل الطِّب والهندسة، وذلك من حيث كَوْنه يتطلَّب مهارات قائمة على المعرفة النظريَّة، كما يتطلَّب تدريبًا وتعليمًا عاليًا للربط بين النظريَّة والتطبيق.

8 - أنّ تعدّد وظائف الجامعة بحيث لم تَعُد تقتصر على وظيفة التدريس، والمُحافظة على التراث الثقافي للمُجتمع، بل شهدت تغيُّرات جَذْرية في مقاصدها وطبيعة أعمالها، وقد انعكس هذا في رسالتها ورؤاها واستراتيجياتها الجديدة في تطبيق نظام الجَودة الشاملة وصولًا إلى مُجتمع المعرفة.

وظيفة وكفاءة الجامعات ودورها في إقامة مجتمع المعرفة:

شهد القرن الحادي والعشرون تطوُّرات كثيرة في تنظيم التعليم الجامعي سواء من حيث أهدافه أو محتواه أو تقنياته. ومن أهم العوامل التي أدَّت إلى هذه التطوُّرات زيادة عدد الطُّلَّاب، والانفجار المعرفي، والنمو السكاني، وتطوُّر النظريَّة والبحث التربوي في مجال سيكولوجية التعليم والتدريس. من هُنا فقد واجهت الجامعات مشكلة التكيُّف مع الضغوط وخاصَّة الطلب على التعليم الجامعي وهي تزداد بمعدلات أكبر كثيرًا من معدلات زيادة أعضاء هيئة التدريس بالجامعات.

إنَّ جامعة اليوم هي جامعة المُجتمع تعيش من أجله وتعمل على رفاهيته، وهي مركز إشباع ثقافي وعقلي مُستمر تُعبِّر عن المجتمع التي تعمل فيه وتَسْعى لتحقيق التحوُّل والحُرِّية والتميُّز في مخرجاتها على أساس تطوير البحث العِلْمي وأساليب التدريس والتركيز على الجَودة في الإدارة الجامعيَّة[1].

(1) انظر: عبد السلام الجقندي، دور الجامعات في تنمية المجتمعات الإسلاميَّة، مجلة **اتحاد جامعات العالم الإسلامي**، العدد: 6، 2008م، الإيسيسكو الرباط، ص9-16.

إنَّ من أهم وظائف الجامعات القيام ببناء وإنتاج المعرفة الجديدة التي تقود التنمية المُستمرَّة الشاملة في المُجتمع، وتقود إلى تنمية قادة الفكر، وقادة السياسة والاقتصاد والاجتماع، ورؤساء الشركات اللازمين للمُستقبل، والمُعلمين الأكفاء، والفلاسفة الذين يثمرون حركة الفكر المُستنير بالحوار والنِّقاش البناء الذي يؤدي إلى الحفاظ على ثوابت المُجتمع التي تحفظ له شخصيَّته وهُويّته من جانب وإلى إنتاج المُتغيّرات التي تحفظ له تكامله ووحدته وتدفعه إلى التنمية الشاملة في جميع المجالات من جانب آخر.

وتتَّجه السياسات التعليميَّة في الوقت الحاضر نحو التعليم المُستمر والتعلَّم مَدَى الحياة ومُجتمع المعرفة.

وهذا الاتِّجاه يتطلَّب من إدارة الجودة الشاملة للتعليم العالي ما يلي:

1 - إعادة النظر في تنظيم الجامعات بحيث يسمح بالتناوب بين الدِّراسة والعمل، والانتقال من النظام الخطِّي إلى النظام الرقمي.

2 - تنويع المناهج والبرامج والتخصُّصات والمقررات بهدف توفير الفرص المُتنوِّعة لمواجهة الفُروق الفرديَّة بمُختلف المجموعات الطلابيَّة، لتمكينهم من المُساهمة في العمل والإنتاج في مؤسسات المُجتمع.

3 - تحسين جَودة المدخلات والعمليَّات والمخرجات واستثمار تكنولوجيا التعليم والمعلومات والاتِّصالات في ذلك[1].

وتظهر كفاءة أي نظام تعليمي في مَقْدرته على تحقيق أهدافه بأقل التكاليف وحسن الاستفادة من الإمكانيات المُتاحة، ويرتبط أداء الجامعات بقدر ما يتوفَّر لها من موارد مالية إضافيَّة من القِطَاعين الخاصّ والعامّ، والجهات المُهتمَّة بالتعليم العالي، وبتقويم كفاءة وفاعليَّة الأداء الإداري

(1) انظر: التعليم في دول جنوب شرق آسيا، مركز المعلومات والتوثيق بوزارة التربية والتعليم بدولة البحرين، إعداد وترجمة فائقة سعيد الصالح، سلسلة نظم التعليم في العالم 2، 1990م.

والأكاديمي للجامعات وهُناك عدد من المعايير التي يُمكن استخدامها لتحقيق ذلك، ومنها[1]:

1 - نِسبة عدد الخرِّيجين إلى عدد الطلبة الكُلِّي في الجامعات، فكلَّما زادت هذه النسبة من سنة إلى أُخرى كان أداء الجامعات في تقدُّم وتحسّن.

2 - مُعدَّلات توظيف الخرِّيجين؛ (أي: مَدَى ارتباط المُخرجات بسوق العمل).

3 - الاستخدام الجيِّد لمرافق وموارد الجامعات من حيث عدد مرات استخدام الوحدات الدراسيَّة يوميًّا وأُسبوعيًّا، والعبء الدراسي لعضو هيئة التدريس، وعدد الأبحاث السنويَّة التي يجريها العضو وعَلاقتها بالتنمية وحلّ مشكلات المُجتمع.

4 - انخفاض نسبة التكاليف الإداريَّة المُباشرة وغير المُباشرة إلى التكاليف الكُلِّيَّة.

5 - تحقيق وفورات الحجم الاقتصادي الكبير ويتمثَّل ذلك من خِلال تناقص مُتوسط الكلفة الجامعيَّة للطالب (اقتصاديَّات التعليم).

6 - تأثير مُخرجات الجامعة في استثمارات القطاعات الاقتصادية كالصِّناعة والزِّراعة والصِّحَّة والتعليم والطاقة والمواصلات وغيرها.

إذا لم تقم الجامعة بمُخاطبة المُستقبل، وإعداد الأفراد للعيش فيه عن طريق مراجعة ما تُقدِّمه من برامج وتخصُّصات وتطوير في برامجها ورسالتها ورؤيتها وأهدافها لمواكبة التحدِّيات والحاجات المُتجدِّدة للإنسان، إذا لم يكن دورها هكذا؛ فإنَّ كثيرًا من المُتعلِّمين سيتركون التعليم الجامعي أو سيواجهون صَدْمة المُستقبل future shock عندما يكتشفون أنَّ ما تعلَّموه ليس له عَلاقة بالحياة وأنَّه غير قابل للتطبيق[2]، ومن خِلال هذا الواقع ونتيجة للضغط

---

(1) انظر: مليحان معيض الثبيتي، الجامعات (نشأتها، مفهومها وظائفها)، دراسة وصفيَّة تحليلية، **المجلة التربوية**، المجلد 14، العدد: 54، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 2000م، ص208-236.

(2) K. Ohwuke, The university and national development «in fuel sarruf. Ed, the university and the men tomorrow», Beirut, 1967, pp.47-63.

الاجتماعي، بدأت الجامعات تعترف بهُبوط مُستوى أدائها في وظائفها الثلاث: التدريس، والبحث العِلْمي، وخدمة المُجتمع، وتُنادي بضرورة الارتقاء بمُستوى المُدرِّس الجامعي من حيث الاختيار والإعداد والتدريب قبل أنْ ينضم إلى الجامعة ووضع البرامج والأساليب اللّازمة لتحقيق ذلك[1].

اهتمام الجامعات بالتنمية المهنية لأعضاء هيئة التدريس:

أصبح الإقبال على التعليم الجامعي بدرجة غير مَسْبوقة، ونتج عن ذلك الحاجة إلى أعضاء هيئة التدريس بشكل يتناسب مع نمو الجامعات وانتشارها أُفقيًّا. ومع الأخذ بمبدأ الجَودة الشاملة في التعليم الجامعي، برزت مسألة انتقاء أفضل العناصر لأداء مهمَّات البحث والتدريس والإشراف على تعليم الطَّلَبة، وتدريسهم على أحدث النظريَّات في علم التدريس والبحث العلمي وتكنولوجيا التعليم بالشكل الذي يؤهِّلهم للاضطلاع بتلك المُهِمَّات بالنوعيَّة المطلوبة وتحفيزهم على الاستمرار في المهنة.

لقد أصبح موضوع الكفايات العِلميَّة والتربويَّة اللازمة لعضو هيئة التدريس الجامعي هاجس القائمين على المؤسَّسات التربوية في كل المُجتمعات التي تطرح فيها هذه الإشكالية بقُوَّة، ممَّا حدا بعضهم أنْ يبحث عن الأساليب الكفيلة بضمان المُستوى الأكاديمي لأعضاء هيئة التدريس وتوفير الكفايات التدريسية الضروريَّة خاصَّة لدى من يلتحقون منهم حديثاً بالمِهْنة.

وفي هذا الاتِّجاه، أنشئ بجامعة عين شمس عام 1997م مركز لتطوير التعليم الجامعي بهدف تطوير طُرق التدريس واستخدام الوسائل التعليميَّة المُختلفة وعلى بناء أدوات التعليم. وفي ضوء تنامي النظريَّات السيكولوجيَّة الحديثة، والعرفانيَّة منها على وجه الخُصوص، أصبح دور الأُستاذ توجيه الطالب ومُساعدته على بناء معارفه والتكفُّل بذاته وتقاسم المسؤوليَّة مع عضو هيئة التدريس في التحصيل والنمو الأكاديمي، إنَّ الفلسفة الموجهة للنشاط

(1) انظر: عزت عبد الموجود، مرجع سابق، ص19.

الأكاديمي تضع الطالب في بؤرة اهتمامها وذلك بتحفيزه وتشجيعه على النشاط الذاتي وتركيز جُهوده على حلِّ مشكلات من خِلالها وعَبْرها تنبثق لديه الحاجة إلى المعارف والبحث عنها من مصادر مُتعدِّدة لعلّ أهمّها عضو هيئة التدريس الذي يستجيب لمُتطلّبات التعليم لَدَى الطُّلَّاب، بوضع خبرته وكفايته العلمية تحت تصرُّفهم[1].

وتتنوَّع البرامج التنمويَّة المهنيَّة لأعضاء هيئة التدريس الجامعي وَفْق وظائف الجامعة إلى ما يلي:

1 - برامج التنمية في مجال التدريس وتَسْعى إلى تحقيق الجوانب الآتية:

أ - التنمية البشريَّة على مُستوى المنهج والتدريس الجامعي.

ب - تقديم الطُّرق الجديدة في التعليم (دور المُتعلِّمين- مداخل حلّ المشكلات... إلخ) والتعرُّف على الإفادة منها في التدريس الجامعي.

ج - مُراجعة المناهج (بما فيها الأهداف والمُحتوى والطرق والوسائل والتقديم).

د - الاطلاع على استراتيجيَّة العمل الجامعي وأهدافه ونظمه وتحويلها إلى برنامج عمل وَفْق خطط مدروسة.

هـ - الوقوف على أخلاقيَّات مهنة التدريس الجامعي والعمل على مُمارستها عمليًّا.

و - المعرفة بخصائص نفسيَّة الطالب الجامعي وسُلوكيَّاته وطموحاته عمليًّا في الجامعة[2].

---

(1) انظر: **المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس (2005م) دليل الجودة الشاملة للتعليم العالي في الوطن العربي**، إعداد: محمد بن فاطمة، نور الدين ساسي، جامعة تونس، ص29-31.

(2) Brigitte Berendt, Staff development in the federal republic of Germany. Freie university, Berlin, 1989, pp.13-14.

2 - برامج التنمية في مجال البحث العلمي:

تهدف هذه البرامج إلى التمكين الأكاديمي المهني لعضو هيئة التدريس في مجال البحث العِلْمي، والمُحافظة على الجَودة في الأبحاث العِلْميَّة، وذلك بتحرِّي الدِّقة والموضوعيَّة والتمكين من مَهَارات البحث. ونُلاحظ تركيز الكثير من الجامعات على الاهتمام بالتدريس أكثر من اهتمامها بإعداد وتدريب وتنمية القِوَى البشريَّة على البحث العِلْمي الجيِّد. ويغلب على أعضاء هيئة التدريس الاهتمام بالبحوث الفرديَّة في الوقت الذي تتطلَّب بعض المشكلات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة القيام ببحوث جماعيَّة (فرق بحث) تُسهم بفعالية في إثراء المعرفة وتطوير العلوم وتغذية المناهج والمُحتوى، وإيجاد حُلول مُناسبة لمُشكلات وقضايا التغيُّر الثقافي والاجتماعي والسياسي في المُجتمع[1].

وتَسْعى هذه البرامج إلى:

أ - تعريف المُشاركين بالبحوث التي تقوم بها الجامعة.

ب - تزويد الباحثين بالتغذية الراجعة اللَّازمة لتوجيه البُحوث في مسارها الصحيح وَفْق حاجات المُجتمع.

ج - تدريب أعضاء هيئة التدريس على استخدام الرزمة الإحصائية (SAS) في الحاسب الآلي وكيفيَّة إدخال البيانات الإحصائيَّة وتحليل النتائج.

د - التنمية المعرفية لمهارات البحث العلمي عن طريق إنشاء مراكز للبحث العِلْمي بالجامعات.

هـ - تقويم دور البحث العلمي وأهمِّيَّته على أنَّه أحد المهام الرئيسة لعضو هيئة التدريس.

و - طُرق تقويم البُحوث وتدعيمها[2].

---

(1) H. Perkins, M. Defining the true function of the university, A-Question of freedom versus control, change U.S.A., Vol. 16, July August 1984, p.20.

(2) انظر: محمد الخوالدة، **برنامج تهيئة هيئة التدريس الجدد في جامعة اليرموك، ورشة عمل تجارب الجامعات العربية في مجال التطوير المهني لأعضاء هيئة التدريس، الشبكة العربية** =

3 - برامج التنمية المهنيَّة في مجال خدمة المُجتمع:

تُعدّ برامج التنمية المِهنيَّة في مجال التدريس والبحث العلمي أساسًا لخدمة المُجتمع؛ لأنَّ نتائجها ترتبط بتنمية المُجتمع وحلّ مشكلاته ويحتاج البحاث إلى المعارف الآتية:

أ - معرفة طرق الاستشارات العِلْميَّة.

ب - معرفة طرق مُخاطبة الجُمهور والتواصل معه في المُناسبات المُختلفة (التوعية المُجتمعيَّة/ التثقيف/ التعليم).

ج - تعرُّفُ حاجات البيئة الاجتماعيَّة التي تقع فيها المؤسسة.

د - تنمية القُدرة على الحِوار والنِّقاش العام والجماهيري.

هـ - معرفة الجوانب التطبيقيَّة والمشاريع التنمويَّة التي يحتاجها المُجتمع للتحوُّل من التخلُّف إلى التقدُّم[1].

أساليب التنمية المهنيَّة:

1 - الأساليب المباشرة ويتم التخطيط لها على أساس تقدير القائمين على برامج التنمية المهنية لحاجات أعضاء هيئة التدريس ومن بينها:

أ - ورش العمل المُتعدِّدة.

ب - البُحوث التحليليَّة الميدانيَّة.

ج - خدمة قضايا المُجتمع.

د - التعاون في المشروعات المُشتركة لخدمة التنمية.

هـ - الدِّراسات الذاتيَّة[2].

= للتطوير المهني لأعضاء الهيئات التدريسية، كلية العلوم التربوية، الجامعة الأردنية، عمان 1994م، ص3-6.

(1) انظر: محمد بشير حداد، **التنمية المهنية لأعضاء هيئة التدريس الجامعي**، ط 6-1، 2004م، عالم الكتب، القاهرة، ص64.

(2) Brigitte, Berendt, Staff Development, op.cit, pp.17-18.

و - حلقات النِّقاش بهدف عِلاج بعض الظواهر الاجتماعيَّة.

ز - المُمارسات الموجَّهة.

ح - البعثات التدريبيَّة، والتبادل العلمي مع الجامعات[1].

ط - الكمبيوتر والأفلام التعليميَّة.

وتعتمد الأساليب المُباشرة على بعض الأُسس المُساعدة التي ينبغي الاهتمام بها قبل تنفيذ البرامج وأثناءها، وتتمثَّل في قواعد المعلومات وأنظمة الفاكسميلي، وخدمات التصوير والطباعة، وخدمات الفيديو المُتفاعل أو التخاطبي وكذلك المعامل اللُّغوية والمُختبرات المُجهَّزة[2].

كما أنَّ للمكتبات دوراً مهمّاً في مُساعدة أعضاء هيئة التدريس على أداء مَهَامّهم بما يتمشَّى مع التطوُّر العِلْمي، بتوفير المراجع والكتب والدوريات باللُّغة العربيَّة واللُّغات الحيَّة الأُخرى مثل الإنجليزيَّة والفرنسيَّة وغيرها. وذلك بأنْ تقوم الجامعة بتمكينهم من المُشاركة في المؤتمرات العِلْميَّة المُتخصِّصة على المُستوى المَحلِّي والإقليمي لما توفّره من خبرات ومعارف جديدة، وتشجيعهم على المُشاركة بالبحوث في هذه المؤتمرات[3].

2 - الأساليب غير المباشرة:

وفي مجال البحث العملي يُمكن تنمية أعضاء هيئة التدريس الجامعي من خِلال:

- توثيق عَلاقة الجامعات بمؤسَّسات المُجتمع الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي

---

(1) انظر: سلامة طناش ومروان غرايبة، **تجربة الجامعة الأردنية في مجال التطوير المهني لأعضاء هيئة التدريس، ورشة عمل تجارب الجامعات العربيَّة في مجال التطوير المهني لأعضاء الهيئات التدريسية، الشبكة العربيَّة للتطوير المهني لأعضاء الهيئات التدريسية**، كلية العلوم التربوية، الجامعة الأردنية، 1994م، ص17.

(2) انظر: محمد بشير حداد، **التنمية المهنية لأعضاء هيئة التدريس الجامعي**، مرجع سابق، ص65-68.

(3) Ruth. H. Miller and Scott, H. Devis, Support Staff Involvement in Library Planning: A Staff Development, Activity, (Indian) University: U.S., 1990, pp.28.

تستفيد من نتائج البحث العِلْمي في مشاريعها التنموية وبذلك تُسهم في تمويل البحوث والدراسات.

- أنْ تعمل الجامعات على نَشْر أبحاث أعضاء هيئة التدريس في مجلَّات عِلْميَّة مُحكمة تحكيمًا علميًّا دقيقًا، مع تشجيع تبادل البحوث والدراسات والأفكار مع الجامعات الأُخرى(1).
- حسن توزيع الوقت بين الوظائف المُتعدِّدة لعضو هيئة التدريس، وذلك بالعمل على تحسين المُناخ العِلْمي والإداري الذي يبتعد عن الروتين والإجراءات البيروقراطية التي تُعرقل العمل التربوي.
- أن تقوم الجامعات باستضافة أساتذة زائرين وتبادل الزيارات مع الجامعات والمؤسسات العلمية الأُخرى في الداخل والخارج.
- تمكين عضو هيئة التدريس من إيصال نتائج بُحوثه ومُقترحاته للجِهَات المُختصَّة للاستفادة منها في برامج التنمية الشاملة(2).

وتقوم الجامعات بتقويم التنمية المهنيَّة لأعضاء هيئة التدريس الجامعي، باعتبار أنَّ التقويم عُنصر مُهم في العمليَّة التنمويَّة لإدراك مَدَى نجاحها. والتقويم لبرامج التنمية المهنيَّة للهيئة التدريسيَّة والإداريَّة أمر بالغ الأهمِّيَّة باعتباره وسيلة لتحديد الأهداف وتحديد الأولويَّات واختيار القائمين عليها، وانتقاء الأساليب الأفضل، ولذلك تهتم مُعظم الجامعات بتقويم برامجها للحُصول على تغذية راجعة تُفيد في تخطيط برامج التنمية المِهَنية مُستقبلًا. ومرحلة التقويم جُزء مُهم في كُلّ البرامج التنمويَّة للكشف بدقَّة وصِدْق

(1) انظر: محمد عبد العليم مرسي، **ترشيد جهود أعضاء هيئة التدريس في مجال البحث العلمي، وقائع الندوة الفكرية لرؤساء ومديري الجامعات في دول الخليج العربي**، جامعة الملك عبد العزيز، جدة 1405هـ/ 1985م، ص269.

(2) انظر: محمود أحمد المساد، **المشكلات التي تعوق عضو هيئة التدريس الجامعي عن تأدية وظائفه في كل من الأردن وجمهوريَّة مصر العربيَّة والمَمْلكة المتحدة والولايات المتحدة الأميركيَّة**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية جامعة عين شمس، 1411هـ/ 1991م، ص331.

وموضوعيَّة لمعرفة مدى تحقيق الأهداف، وصِحَّة الخطط المُنفذة لها، والصِّلة بين التقويم والمُتابعة صلة تكامليَّة وتهدف عمليَّة التقويم إلى[1]:

1 - تعرُّف ما تمَّ إنجازه من الخطة، وما تحقَّق من أهدافها.
2 - قياس مدى صلاحية البرامج التنمويَّة وأساليب التنمية المُستخدمة في تنفيذها ومدى مساهمتها في تلبية الاحتياجات التنمويَّة للمُجتمع.
3 - تقدير ما تحقَّق للمُشاركين من كفاءة تمكّنهم من تطوير أدائهم للعمل.
4 - تعرُّف مَدَى مُناسبة المُدَّة الزمنيَّة المُقرَّرة للبرنامج التنموي والالتزام بها وحسن استغلالها.
5 - مَدَى التقيُّد بالاعتمادات الماليَّة المُحدَّدة للإنفاق على العمل التنموي.

وتعمل الجامعات على توفير أعضاء هيئة تدريس مؤهّلين تأهيلًا عاليًا للتدريس الجامعي، يتمتعون بمهارات مُتعدِّدة مثل استراتيجيَّات التدريس والتكنولوجيا التربوية، وتحديث أساليب التعليم التعاوني، وأُسلوب حل المُشكلات، والتدريس عن طريق المُناقشة والحِوار المضبوط لتنمية الاستقلال والاعتماد على الذَّات في التعليم من خِلال الرجوع إلى مراكز ومصادر المعلومات، والسَّعي إلى تمكين الطُّلَّاب كيف يتعلمون بأنفسهم من خِلال شبكات الإنترنت، والأقراص الليزريَّة، والأفلام التعليميَّة، والحاسوب الشخصي ومصادر التعليم... وغيرها... إنَّنا لو علمنا التلاميذ على هذا النحو فسوف ينقلون الخبرة للأجيال القادمة بالأسلوب نفسه[2].

---

(1) انظر: أحمد الخطيب ورداح الخطيب، **اتجاهات حديثة في التدريب**، الطبعة الأُولى، بدون ناشر، بدون بلد، 1406هـ/ 1986م، ص292.

(2) انظر: **تقرير التقويم الخارجي لكلية التربية والعلوم الإسلامية سلطنة عمان**، جامعة السلطان قابوس، 2 ذو الحجة 1418هـ/مارس 1998م، ص10-11.

الصُّعوبات التي تعيق الجامعات في تطبيق إدارة الجَودة الشاملة(1):

1 - صُعوبة القَبول بالتغير من طرف الإداريين، وأعضاء هيئة التدريس.

2 - عدم إجراء دراسات لرصد حاجات أعضاء هيئة التدريس المادِّية والعِلْميَّة والتربويَّة ومُقارنتها بالجامعات المُناظرة.

3 - الاعتقاد السائد لدى بعض أعضاء هيئة التدريس بأنَّ عملهم يقتصر على التدريس التقليدي وعدم الاتِّجاه نحو البحث العلمي بما يُسهم في التنمية وحلّ مشكلات المُجتمع.

4 - غياب عُنصر المُنافسة المبنيَّة على الجَودة والفاعليَّة في الالتحاق بوظيفة عضو هيئة تدريس، والاكتفاء بالحُصول على شهادة عُليا ((ماجستير أو دكتوراه)) لطلب التعيين في الجامعة.

5 - انتشار ثقافة الجَودة الشاملة لدى أعضاء هيئة التدريس ما يزال دون المُستوى المطلوب.

6 - انخفاض نِسْبة ما تُخصِّصه الدولة من ميزانيَّات للصَّرْف على البحث العِلْمي والتكنولوجي.

7 - عدم تفرُّغ بعض أعضاء هيئة التدريس لمُهمَّتهم الرئيسة التعليم والتربية، وذلك بسبب الانشغال في الغالب بأعمال أُخرى.

8 - قلَّة توافر كوادر مُدرَّبة ومؤهلة في مجال تطبيق إدارة الجَودة الشاملة.

خاتمة:

إنَّ إعادة صِياغة عَلاقة الإنسان بالمعلومات وبناء المعرفة يتطلَّب مزيدًا من الاهتمام بجَودة التعليم العام والعالي والمهني يرتبط بسوق العمل والإنتاج ويستوعب التكنولوجيا المعاصرة، وكذلك الاهتمام بمحو الأُميَّة المعلوماتيَّة للإنسان عَبْر حركة الصُّعود الفكري والتكنولوجي والاجتماعي.

(1) رافدة عمر الحريري، **القيادة وإدارة الجودة في التعليم العالي**، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن 2010م، ص2007-2009.

وقد تناول البحث الحالي دور التربية في التنمية المُستدامة وبناء مُجتمع المعرفة. وأيضًا دور الجامعات وكفاءتها في إطار الجَودة الشاملة باعتبار أنَّ الجامعات تزوِّد المُجتمع بالعناصر البشريَّة المؤهلة للقيام بدورها في مُجتمع المعرفة. وقد بات من المؤكد أنَّ للتربية دورًا مهمًّا في إطار الارتقاء بشخصيَّة الأفراد وتقدّمهم في السّلم الاجتماعي عن طريق عمليَّات التنشئة الاجتماعيَّة التي تبدأ في مُحيط الأُسرة تليها المدرسة ووسائل الإعلام. وفي هذا الصَّدد قال الأستاذ جون فوراسيتي 1958م وبلد غير مُتقدِّم يعني بلداً غير مُتعلِّم في إشارة إلى الرباط القوي بين التربية والتقدُّم الحضاري، ويضيف أنَّ البحث في التربية هو رأس مال مصير البشريَّة. إنَّ الهدف الأساسي للتربية ومناهجها التعليميَّة يجب أنْ يراعي بكل موضوعيَّة حاجيَّات العدالة الاجتماعيَّة والمُصالحة الوطنيَّة لجعل العِلْم والتجربة يُسهمان أكثر في فَهْم الطفولة والفرد والمُجتمع[1].

إنَّ اكتساب المعرفة هو السبيل الفعال للتنمية الإنسانيَّة في جميع مجالاتها، فالتنمية الإنسانيَّة للبشر جماعات وأفرادًا في اتِّجاه التحوُّل من أوضاع تُعدّ غير مقبولة في سياق حضاري مُعيَّن إلى حالات أرقى من الوجود البشري، وليس من سبيل إلى هذا الارتقاء بالإنسان في سُلَّم الحضارة والتقدُّم إلَّا اكتساب المعرفة وتوظيفها بفعالية ومن ثمَّ يحق القول بأنَّ البشر هم صانعو المعرفة، ولكنهم أيضًا صنيعتها[2].

وقد حاولت هذه الدِّراسة الإجابة على السؤال الرئيسي التالي: ما دور التربية مُتمثِّلة في المؤسسات التربويَّة والتعليميَّة في بناء مُجتمع المعرفة ودوره في التنمية المُستدامة؟

وتُعدّ مشكلة التنمية من التحديات المُعاصرة التي تواجهها المُجتمعات

---

(1) **الجمعية الدولية للتربية الحديثة**، العدد الأول، الحقيقة الجديدة، يناير 1960م، ص5.

(2) انظر: ك ميالاري، **التربية الحديثة والعالم العصري**، المطابع الجامعية الفرنسية، ط1، 1966م، ص42.

النامية في العالَمَيْن العربي والإسلامي والتي من بينها بقاء الأُميَّة واتِّساع أنماطها واتِّساع الهُوَّة الثقافيَّة، ونقص النمو المعرفي وضعف جَودة تكوين رأس المال البشري، كذلك فإن شحّ إنتاج البحث العلمي خاصَّة في المجالات المُتقدِّمة وهِجرة العقول إلى الخارج واستيراد النظريات الجاهزة والنقل الآلي للتكنولوجيا قد أسهم في ذلك.

التوصيات:

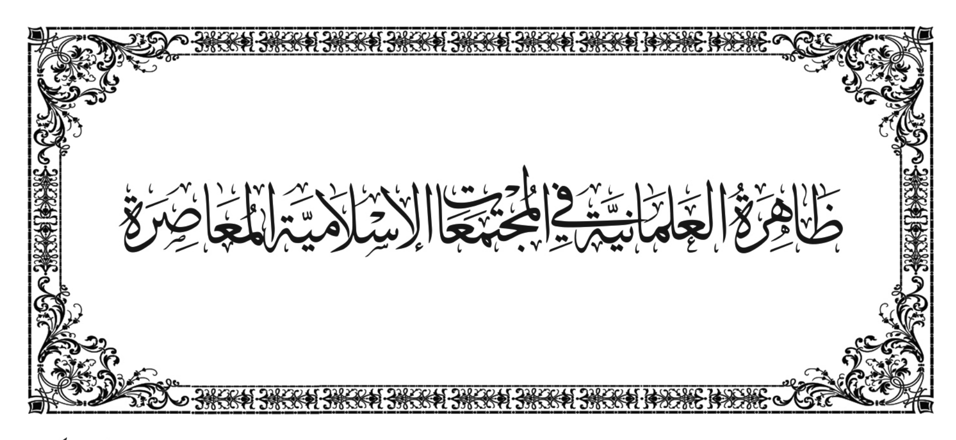
1 - القِيام بدراسة تقويميَّة شاملة للأنظمة التربويَّة في الدول النامية بهدف تحديد نِقاط القوَّة ونِقاط الضعف لوضع استراتيجيَّة للإصلاح التربوي الشامل.

2 - الاهتمام بإعادة النظر في التعليم الجامعي والعالي وربطه بالتكنولوجيا والتنمية الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة للوصول إلى مُجتمع المعرفة.

3 - نَشْر الوعي بثقافة الجَودة في مُجتمع المعرفة التي ينبغي أن تركز على بناء الإنسان القادر على التعلُّم المُستمر والتقويم الذاتي ولديه القُدرة على تقبُّل التغيير واستحداث طرق وبدائل في مجالات الحياة المُختلفة، والتكيُّف مع مُستجدَّات عَصْر المعرفة.

4 - دعم أساتذة الجامعات ماديًّا ومعنويًّا، وكذلك دعم معلِّمي مراحل التعليم العام لضمان مخرجات تعليميَّة عالية الجَودة تسهم بشكل فعال في بناء مُجتمع المعرفة على أسس سليمة.

5 - العمل على تحديث منظومة التعليم المهني وتوجيه الطلَّاب إليه وتوفير الإمكانات الفنيَّة له لضمان تخريج فنِّيين مهرة يُسهمون في قطاع التنمية بكفاءة وفاعليَّة.



أ. دَاوُد عبْدُ الكريم زكريّا
معْهَدُ البيان للدّراسات العربيّة والإسلاميّة
إلورن، ولاية كوارا ـ نيجيريا

مُقدِّمة

الحمد للَّه والصَّلاة والسَّلام على أشرف الأنبياء والمُرسلين، محمَّدٍ صلّى اللَّه عليه وسلَّم وعلى آله وصَحْبه وبعد...

فقد تناول هذا البحث ظاهرةً كانت عميقة الجُذور، وبعيدة المَدَى، وخطيرة المواجهة في حياتنا المعيشة. وهي ظاهرة تُحارب المُقدَّسات الدِّينيَّة والقِيَم الإنسانيَّة من النَّاحية الفِكريَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسِّياسيَّة والسُّلوكيَّة والثَّقافيَّة والمَعْرفيَّة... وكانت البلاد تشكو من ويلاتها على علّاتها، وضحاياها تتطلَّع إلى التَّحرُّر السَّريع من ربقتها، ولكن الأسباب انقطعت، والسُّبل مَسْدودة أمامها للوقوف صامدةً ضدّ هذه الظَّاهرة التي كان شرَّها مُستطيرًا في كُلّ المُجتمعات المُعاصرة. وهي، وإنْ كانت تُحارب الأديان على وجه العُموم في بداية أمرها، إلَّا أنَّ نسبة مُحاربتها للإسلام أرفع وأشدّ من مُحاربتها للأديان الأُخرى؛ لأنَّها وجدت سُرعة التَّقبُّل من الدّيانتين المسيحيَّة واليهوديَّة، بناءً على الانحراف الذي أصاب عقائدها وتعاليمها منذ زمنٍ بعيدٍ.

ومن هُنا بقي الإسلام في ميدان الحرب مع العِلْمانيَّة، ودخل في صِراعٍ

فكريٍّ مريرٍ معها بين الفَيْنة والأُخرى. ولـمَّا كانت الأمَّة الإسلاميَّة هي المنشودة بذاتها، وأصبح في هذه الأُمَّة ضحايا للعلمانيَّة في كُلّ قطرٍ؛ حيث تمَّت عَلْمَنَتها في كُلّ مجالات الحياة الإنسانيَّة. وهي مُعَلْمنة في تفكيرها وتعليمها ونظرتها ومشيتها وسُلوكها وأكلها وشربها، وفي بيعها وشرائها... بعد المؤامرات الغربيَّة الشَّرسة التي توجّهت نحو الشَّرق الإسلاميّ لغزو المُسلمين وبلادهم على اختلافها.

ومن ثمّ، يأتي دور هذا البحث لتسليط أضواء البيان على ظاهرة العِلْمانية من حيث مفهومها ونشأتها وأسباب وجودها وانتشارها في المُجتمعات الإسلاميَّة المُعاصرة، والآثار التي تركتها لنا في هذه المُجتمعات والموقف الإسلامي الصَّامد من الظَّاهرة.

وليس معنى ذلك أنَّني أوَّل من يكتب في هذا المجال، فقد تطرَّقت أقلام باحثين آخرين إليه قبلي، ولكنَّني حاولت الانضمام إلى صفِّهم، والدُّخول في قائمتهم بإنجاز هذا العمل المُتواضع تشبُّهًا بهم إن لم أكن مثلهم.

المبحث الأوَّل:

مفهوم «العلمانيَّة» وإشكاليَّة المُصطلح في الفكر العربيّ والغربيّ

أوَّلاً - مفهوم «العلمانيَّة» وإشكاليَّة المُصطلح في الفكر العربيّ

إنَّ مُصطلح «**العلمانيَّة**» من المُصطلحات الحديثة المُعقَّدة التي لا أصل لها في أُمَّهات الكُتب التي تناولت الكلمات العربيَّة بالتّفصيل من حيث تحديد أُصول اشتقاقها، وبيان أوجه استعمالها. وفي لِسان العرب لابن منظور مثلًا ـ وهو من أمّهات المعاجم العربيَّة القديمة ـ ومثله الصِّحاح للجوهري، ومقاييس اللُّغة لابن فارس، ومختار الصّحاح للرَّازي، وأساس البلاغة للزَّمخشري، والمصباح المنير للفيّومي، وتاج العروس للزّبيديّ، لا يكاد يجد الباحث أثرًا ملموسًا لهذا المُصطلح لحداثته وغرابته لفظًا ومعنًى؛ ولهذا تعب الباحثون كثيراً في البحث عن نسبته وتحديد أُصوله الاشتقاقيَّة، وتكلَّفوا في نِسبته إلى غير أصله.

وقد أرجع بعض الباحثين أُصول اشتقاقه إلى «العِلم» الذي هو ضدّ الجهل، المُكوَّن من الحُروف الثلاثة (ع ل م)، ثم زيد فيه الألف والنُّون قبل ياء النَّسب المُشدَّدة فصار «عِلْمَانِيّة» بكسر العين، مثل: روحانيّ، ونحو ذلك[1]، بينما أرجع الآخرون نسبة المُصطلح إلى «العَالَم» ثمّ صار «عَلْمَانِيّة» بفتح العين، بعد حذف الألف من أصل الكلمة، وزيادة الألف والنُّون قبل ياء النّسب المُشدَّدة[2].

بَيْد أنَّ نسبة «**العِلمانيَّة**» إلى «**الْعِلْم**» أو إلى «**الْعَالَم**»[3]، نِسْبة غير صحيحة ولا دقيقة؛ لعدم سلامتها من النَّقد العِلْميّ من حيث اللَّفظ والمدلول. ويظهر للقارئ خطأ هذه النِّسبة المُتكلِّفة في النِّقاط الآتية:

1 - أنَّ التَّرجمة الصَّحيحة لكلمة «**العِلْمانيَّة**» في اللُّغة الإنجليزيَّة هي: «Secularism» التي تعني: الدّنيويَّة، واللَّادينيَّة. ولا عَلاقة لها بكلمة «**الْعِلْم**»[4]، التي تعني «Science» لا من قريب ولا من بعيد. ولو كانت

---

(1) يُنظر: د. يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجهًا لوجهٍ**، مكتبة وهبة للنّشر، ط7، 1997م، ص45. وعلي بن نايف الشّحود، **موسوعة الرّدّ على المذاهب الفكرية المعاصرة**، دون تاريخ، ج15، ص465. ود. سناء كاظم كاطع، مستقبل العلمانية في العراق، **مجلة كلية التّربية**، العدد الرّابع، دون تاريخ، ص241.

(2) يُنظر مثلًا: إبراهيم مصطفى وآخرين، **المعجم الوسيط**، مَجْمع اللُّغة العربيَّة، مكتبة الشُّروق الدّوليَّة للنَّشر، جُمهوريَّة مصر العربيَّة، 1425هـ/ 2004م، ص654. وهو أوَّل معجم في اللُّغة العربيَّة ورد فيه هذا التعبير. فقد جاء في هذه الطبعة: (العَلْمَانِيُّ): نسبة إلى العلْم، بمعنى العالَم، وهو خلاف الدِّيني، أو (الكهنوتي). وإلى هذا الاتِّجاه ذهب جُلّ الباحثين. يُنظر: د. محمّد علي البار، **العلمانيّة جذورها وأصولها**، دار القلم، دمشق، ط1، 1429هـ/ 2008م، ص26. وإيمان طلال أحمد المقادمة، **العلمانية المعاصرة - مخاطرها وسبل مواجهتها**، بحث مُقدَّم للحُصول على درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية بالجامعة الإسلامية-غزة، 1435هـ/ 2013م، ص4.

(3) المرجع السابق، ص654.

(4) إنَّ نِسْبة «العلمانيَّة» إلى العلم خطأ واضح؛ لأنَّ الذين ابتدعوا هذا المُصطلح لم يقصدوا به العلم، وإلّا لما استخدموا «Secularism» في ترجمته، ولاستخدموا في ذلك كلمة «Scientism» التي هي التَّرجمة الصَّحيحة للعلم. ولذا، فإنَّ نِسْبة المُصطلح إلى العلم فيها تضليل وتعمية للحقائق.

كلمة «**العلمانيّة**» مشتقّة من «**الْعِلْم**» لكانت ترجمتها الصَّحيحة في اللُّغة الإنجليزيَّة «Scientism».

2 - أنَّ كلمة «**الْعَلْمَانِيَّة**» بفتح العين، مع زيادة الألف والنُّون نِسْبة غير دقيقة في اللُّغة العربيَّة؛ لأنَّ زيادة الألف والنُّون غير قياسيَّة في اللُّغة العربيَّة؛ أي: في الاسم المنسوب، إنَّما جاءت سماعًا مثل، «**ربَّانيّ**» نِسْبة إلى «**الرّبّ**». ثمّ كثرت في كلام المُتأخِّرين؛ كقولهم: «**روحانيّ**» نسبة إلى «**الرّوح**»، و«**نفسانيّ**» نسبة إلى «**النّفس**»، و«**نورانيّ**» نسبة إلى «**النُّور**». واستعملها المُحدثون في عِباراتهم، مثل: «**عقلانيّ**» نِسْبة إلى «**العقل**»، و«**شخصانيّ**» نِسْبة إلى «**الشخص**»[1].

3 - أمّا القول بأنَّ كلمة «**العَلمانيّة**» بفتح العين مأخوذة من «**العَالَم**» التي تعني: «Universe» أو «World» في اللُّغة الإنجليزيَّة فباطل، يظهر بطلانه في أنَّها لو كانت مأخوذةً من «**العَالَم**» لكانت مكتوبة ومنطوقة «**عَالَمَانِيّة**»، وذلك على افتراض جواز زيادة الألف والنُّون ـ قياسًا ـ قبل ياء النَّسب المُشدَّدة كما شاعت في ألسنة المُحدثين. ولا يقول بذلك إلّا جاهلٌ بحقائق اللُّغة العربيَّة الأصيلة[2].

فعلى كُلّ ما تقدّم يتبيَّن لنا مَدَى ضبابيَّة المُصطلح وإشكاليَّته، وأنَّه ليس من العربيَّة في شيءٍ من حيث الاشتقاق والاستعمال، فلنبحث من جديدٍ عن نسبته وأصله الاشتقاقي والاستعمالي في المعاجم الأجنبيَّة الغربيَّة؛ إذ إنَّ الغرب أنفسهم هم روَّاده، وهم الذين ابتدعوه ورعوه حقّ رعايته، وروَّجوا -وما زالوا يُروِّجون- له بين شعوب العالم بأسره.

---

(1) يُنظر: د. يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه**، مكتبة وهبة للنَّشر، ط7، 1997م، ص42.

(2) ثمَّ لكانت ترجمتها أيضًا إلى «Universality» أو «Worldly» لا إلى «Secularism» في اللُّغة الإنجليزيَّة.

ثانيًا - مفهوم «العلمانيَّة» وإشكاليَّة المُصطلح في الفكر الغربيّ

فإذا ما حدث أنْ سلَّط الباحث أضواء البيان على أنَّ نِسْبة «**العلمانيّة**» إلى العربيَّة نِسْبة غير صحيحة، وأنَّ ترجمة الكلمة اللَّاتينيّة «Secularism» بمعنى: «**الْعِلْم**» أو «**العَالَم**» في اللُّغة العربيَّة ترجمة غير دقيقة، بل هي خطأ فاحش وقع فيه أولئك المُترجمون عند نقل الكلمة إلى العربيَّة جهلًا منهم بلا شُعورٍ[1]، لم يبقَ لنا شيءٌ بعدئذٍ في هذا المِضْمار سِوى أنْ نبحث عن المفهوم الحقيقيّ للمُصطلح في الفكر الغربي. فنقول كما وَرَد في معجم أوكسفورد (Oxford Dictionary) للطُّلَّاب المُتقدِّمين شرحاً لكلمة «Secular» التي تُقابل كلمة «**العلمانيّ**» في العربيَّة أنَّها: صِفَة، ليست مُرتبطة بالأُمور الرُّوحيَّة والدِّينيَّة. تقول: الموسيقى العلمانيَّة «Secular music»، ولنا مُجتمع علمانيّ «Ours is a secular society»[2]، أي: دنيوي أو مادي، وليس دينيّاً ولا روحيّاً. ثمّ فُسِّرَتْ كلمة «Secularism» التي تُقابل كلمة «عِلْمانيَّة» في العربيَّة بأنَّها: الاعتقاد بأنَّ الدِّين يجب ألَّا يتدخَّل في تنظيم المُجتمع والتَّربية وما إلى ذلك[3]، كما فُسِّرَتْ كلمة «Secularization» التي تُقابل كلمة «عَلْمَنَةٌ» بأنّها: عَمَليَّة إزالة التَّأثير أو القوَّة الذي يملكه الدِّين على الشّيء. وأمَّا الفعل «Secularize» المُشتقّ من كلمة «Secularization» والذي يُقابل الفعل الماضي الرُّباعي «عَلْمَنَ» بعد تعريبه، فمعناه في المعجم نفسه: صَرْف الشّيء من سيطرة الدِّين أو تأثيره[4].

---

(1) ولعلّ سبب وقوعهم في هذا الخطأ كما قال الدكتور يوسف القرضاوي «أن الذين تولّوا الترجمة، لم يفهموا من كلمتي «الدِّين» و«العلم» إلَّا ما يفهمه الغربي المسيحي منها. والدِّين والعلم في مفهوم الإنسان الغربي، مُتضادان مُتعارضان، فما يكون دينيًّا لا يكون عِلْميًّا، وما يكون عِلْميًّا لا يكون دينيًّا، فالعلم والعقل يقعان في مقابل الدِّين، والعلمانيَّة والعقلانيَّة في الصف المُضاد للدِّين». **الإسلام والعلمانية وجهًا لوجهٍ**، مرجع سابق، ص42-43.

(2) يُنظر: **أوكسفورد: قاموس أوكسفورد للطُّلَّاب المُتقدِّمين**، ط8، مطبعة جامعة أوكسفورد، ص1334.

(3) يُنظر: المرجع السّابق، ص1334.

(4) يُنظر: المرجع السّابق، ص1334.

وفي القاموس المُزدوج: تُرجمت كلمة «Secular» بأنّها: عالميّ ودنيويّ وعلمانيّ (غير ديني)، ومدنيّ، وقرنيّ، ودهريّ، وزمانيّ: حادث مرَّة كُلّ قَرن، أو كُلّ عدَّة قُرون(1).

ويقول «وبستر» (Webster) في قاموس «العالم الجديد» شرحًا للمادَّة نفسها بأنَّها:

1 - الروح الدنيويَّة، أو الاتِّجاهات الدنيويَّة، ونحو ذلك على الخُصوص: نظام من المبادئ والتطبيقات «Practices» يرفض أي شكل من أشكال الإيمان والعبادة.

2 - الاعتقاد بأنَّ الدِّين والشؤون الكنسيَّة، لا دخل لها في شؤون الدولة، وخاصَّة التربية العامَّة(2).

وورد في «المعجم الدولي الثالث الجديد» في مادَّة: «Secularism» أنَّها:

«اتِّجاه في الحياة أو في أيّ شأنٍ خاصٍّ، يقوم على مبدأ أنَّ الدِّين أو الاعتبارات الدِّينيَّة، يجب ألَّا تتدخَّل في الحُكومة، أو استبعاد هذه الاعتبارات، استبعادًا مقصودًا، فهي تعني مثلًا السياسة اللَّادينيَّة البحتة في الحُكومة»(3)، «وهي نظام اجتماعي في الأخلاق، مؤسس على فكرة وجوب قيام القِيَم السلوكيَّة والخُلقيَّة، على اعتبارات الحياة المُعاصرة والتَّضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدِّين»(4).

وهذه التّعريفات والتّفسيرات كُلّها ترينا أنَّ التَّرجمة الصّحيحة «للعلمانيَّة» عند نقلها إلى العربيَّة بأبسط صُورةٍ هي أن نقول: الدّنيويَّة أو اللَّادينيَّة أو

(1) أديبة فرح وآخرون، **القاموس المزدوج**، إعداد مكتبة الدراسات والبحوث، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1427هـ/ 2006م، ص653.

(2) يُنظر: وبستر، **قاموس العالم الجديد**، نقلًا عن: د. يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص43.

(3) يُنظر: **المعجم الدّولي الثالث**، نقلًا عن د. يوسف القرضاوي: **الإسلام والعلمانيّة وجهًا لوجه**، المرجع السابق، ص42.

(4) يُنظر: المرجع السّابق، ص42.

الماديَّة. وهي بهذا الوصف تَحْمل معنى مُقابلًا ومُضادًّا للأُخرويَّة. أو نقول بمعنى أخصّ: هي ما لا صلة له بالدِّين، أو ما كانت عَلاقته بالدِّين عَلاقة تضادٍّ[1].

وممَّا يجعل الأمر أكثر وضوحًا في هذا الحَقْل الدِّراسيّ ما قالت به دائرة المعارف البريطانيَّة في تفسير «العلمانيَّة» في مادَّة «Secularism » أنَّها: «حركة اجتماعيَّة، تهدف إلى صَرْف النَّاس، وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة، إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، وذلك أنَّه كان لدى النَّاس في العُصور الوسطى، رَغْبة شديدة في العُزوف عن الدنيا، والتأمُّل في اللَّه واليوم الآخر، وفي مُقاومة هذه الرغبة طفقت الـ «Secularism» تعرض نفسها من خِلال تنمية النزعة الإنسانيَّة؛ حيث بدأ الناس في عَصْر النهضة يظهرون تعلُّقهم الشَّديد بالإنجازات الثَّقافية والبشريَّة، وبإمكانيَّة تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا القريبة. وظلّ الاتِّجاه إلى الـ «Secularism» يتطوَّر باستمرار خِلال التَّاريخ الحديث كُلّه، باعتبارها حركة مُضادة للدِّين، ومُضادة للمسيحيَّة»[2].

ومن هُنا يتّضح أنَّ «**العلمانيَّة**»: فكرة تَسْعى وراء توجيه الاهتمام إلى الدّنيا وحدها، وصَرْف الاهتمام عن الآخرة، وإقصاء الدِّين عن الحياة، أو إقامة الحياة على غير دين، وإبعاد الرُّوح عن المادَّة. وقد يكون هذا بمُجرَّد استبعاد الدِّين من توجيه شؤون الحياة الدُّنيا في السِّياسة والاقتصاد والعلم والأخلاق والتَّربية، أو بإسقاط الدِّين بالكُليَّة، واعتباره أفيونًا للشُّعوب يُخدِّرها عن الاهتمام بحياتها التي لا حياة بعدها[3].

---

(1) يُنظر: المرجع السّابق، ص42.

(2) دائرة المعارف البريطانيَّة، نقلًا عن د. يوسف القرضاوي: **الإسلام والعلمانيّة وجهًا لوجهٍ**، المرجع السّابق، ص43.

(3) يُنظر: د. أحمد عبد الرَّحيم السايح، **مواجهة الغزو الفكريّ ضرورة إسلاميَّة**، مركز الكتاب للنَّشر، القاهرة، دون تاريخ، ص110-112.

المبحث الثّاني:
نَشْأة العلمانيّة وأسباب ظُهورها في المُجتمع الأُوروبيّ

بعد الإشارة إلى أنّ العلمانيّة ليست من العربيّة في شيءٍ، وأنَّ نِسْبتها إلى العربيَّة غير دقيقة في مجال الدِّين والبحث العلميّ، وأنَّ ترجمة الكلمة اللَّاتينيَّة «Secularism» إلى العربيَّة بمعنى «العلم» أو «العالم» غير صحيحة وغير مُلائمة لمعنى «Secularism» على الإطلاق، وأنَّ التَّرجمة الصَّحيحة للكلمة، هي: «اللَّادينيَّة» أو «الدِّنيويَّة» أو «المادِّيَّة» التي تعني: فصل الدِّين عن الحياة، والحياة عن الدّين فصلًا جزئيًّا أو كلِّيًّا بحيث لا يكون للدِّين قُوَّة تأثيريّة في حياة الفرد والجماعة، فيبقى النَّاس على غير دينٍ بقاء الرُّوح بلا جَسدٍ أو الجَسد بلا روحٍ.

بعد هذا كُلّه يتعرَّض الباحث -هُنا- للكلام عن نَشْأة فكرة «العلمانيّة» وأهمّ الأسباب التي أدَّت إلى ظُهورها في تلك العُصور المُظلمة.

فقد نشأت العلمانيَّة في أُوروبا خِلال القرن التَّاسع عشر الميلاديّ، مع ميلاد الثَّورة الفرنسيَّة، ثمَّ تسرَّبت إلى مُعظم دول العالم وعمَّت البلاد في القرن العشرين بتأثير حَرَكة الاستعمار والتَّبشير، وصار لها وجود سياسيّ في كثير من الأقطار[1]، ولم يكن ظُهورها للعالم إلَّا لأسباب، منها:

1 - الطُّغيان الكنسيّ

من الأسباب التي أدَّت إلى ظُهور حركة العلمانيَّة في أُوروبا: الطُّغيان الكنسي الذي اتَّسم بالظُّلم، والقهر، والتَّعصُّب، واتِّباع الهوى، واحتكار الرّأي[2]، والعبث بتعاليم المسيح، تارة بالتَّحريف والتَّشويه، وتارة أُخرى بالتَّبديل والتَّغيير، حتَّى إنَّ رجال الدِّين والبابوات أدخلوا على النَّصرانيَّة ما ليس

(1) يُنظر: د. محمّد عزّ الدّين الغرياني، **مباحث عامَّة في الثَّقافة والفكر الإسلاميّ**، مرجع سابق، ص150.

(2) يُنظر: المرجع السَّابق، ص150.

منها من عقيدة التَّثليث، وتحليل الخبائث، وتحريم الطَّيِّبات، وحملوا أتباعهم ومُعتنقي النَّصرانيَّة على قَبول أفكارهم وآرائهم الجديدة طَوْعًا وكُرهًا، ولعنوا مُخالفيهم، بل سَفَكت الكنيسة «دماء من ظفرت به من الموحِّدين، وأذاقتهم صُنوف التَّعذيب، وألوان النِّكال، ونصَّبت نفسها عن طريق المجامع المُقدِّسة «إلهًا» يحلّ ويحرّم، ينسخ ويضيف، وليس لأحدٍ حقّ الاعتراض أو على الأقلّ حقّ إبداء الرّأي، كائنًا من كان، وإلَّا فالحِرمان مصيره واللَّعنة عُقوبته؛ لأنَّه كافر (مهرطق)»[1].

فقد «كان الخِتان واجبًا فأصبح حرامًا، والميتة مُحرَّمة فأصبحت مُباحة، وكانت التَّماثيل شركًا ووثنيَّةً فأصبحت تعبيرًا عن التَّقوى، وكان زواج رجال الدِّين حلالًا فأصبح محظورًا، وكان أخذ الأموال من الأتباع مُنكرًا فأصبحت الضَّرائب الكنسيَّة فرضًا لازمًا...»[2].

هكذا مارست الكنيسة الطُّغيان الدِّيني والإرهاب في أبشع صُورة منذ أنْ ظهر إلى الوجود ما يُسمَّى بالمسيحيَّة الرَّسميَّة في مَجْمَع نيقيَّة سنة: 325م[3]، بالإضافة إلى أنَّها سيطرت منذ بدايات العُصور الوسْطى المسيحيَّة على جميع جوانب الحياة السِّياسيَّة والثَّقافيَّة والاجتماعيَّة في أُوروبا بشكلٍ خاصٍّ، وفي جميع العالم المسيحيّ بوجه عامٍ. فكادت تكون صاحبة السُّلطان المُطلق على كلِّ شيء؛ إذ لها بكونها مؤسَّسة دينيَّة سُلطة مُطلقة على روح الفرد وعَقْله، كما لها بكونها سلطان اللَّه على الأرض: سُلطة على المُجتمع ومؤسَّساته السِّياسيَّة المُتمثّلة في الدَّولة والإمارات الإقطاعيَّة[4].

فمن ثمّ كان على اليهود الموجودين في أرجاء أُوروبا في تلك العُصور

---

(1) د. سفر بن عبد الرّحمن الحوالي، **العلمانيّة نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة**، دار الهجرة، دون ذكر تاريخ الطبع والإصدار، ص128.

(2) المرجع السَّابق، ص128.

(3) يُنظر: المرجع السَّابق، ص128.

(4) يُنظر: د. أحمد عبد الرحيم السايح، **مواجهة الغزو الفكري ضرورة إسلامية**، مرجع سابق، ص111.

المُظلمة اختراق المُجتمع النَّصراني؛ لأنَّ العَداء بين اليهوديَّة والنصرانيَّة قديم جدًّا، فاستغلَّ اليهود ثَغرة العداء بين عامَّة النَّاس والكنيسة، ودعوا من خِلالها إلى إبعاد الدِّين النصرانيّ عن ساحة الحُكم[1].

2 - الصِّراع بين الكنيسة والعلم

أمَّا الصِّراع بين الكنيسة والعلم فهو سبب آخر أدَّى إلى ظُهور فكرة العلمانيَّة في المُجتمع الأُوروبي؛ «حيث مارست الكنيسة الإرهاب ضدّ العُلماء، واعتبرت النَّظريَّات العِلْميَّة التي قال بها العُلماء هرطقة، وخُروجًا عن الدِّين، بسبب مُخالفتها للتَّوراة والإنجيل، أو لمُخالفتها لأفكار أرسطو وبطليموس القديمة التي تبنَّتها الكنيسة في وقت سابق، وتتصدَّى للدِّفاع عنها الآن»[2].

«ولم تبدأ النَّهضة الأوروبيَّة في الظُّهور حتى كانت آراء أرسطو في الفلسفة والطِّبّ، ونظريَّة العناصر الأربعة، ونظريَّة بطليموس في أنَّ الأرض مركز الكون، وما أضاف إلى ذلك القديس أغسطين، وكليمان الإسكندريّ، وتوما الإكويني أُصولًا من أُصول الدِّين المسيحيّ، وعقائد مُقدَّسة لا يصحّ أنْ يتطرَّق إليها الشَّكّ»[3]، وظلَّت الكنيسة مُصرَّة على هذا الرّأي حتى مَطْلع القرن التّاسع عشر...[4].

وتُعتبر نظريَّة دوران الأرض التي أثارها العالم الفلكيّ كوبرنيق سنة 1043م، من النَّظريَّات العِلْميَّة التي هزَّت الكنيسة لأوَّل مرَّة؛ إذ كانت فلسفة الكنيسة تعتنق نظريَّة بطليموس التي تجعل الأرض مركز الكون، وأنَّ الأجرام السَّماويَّة كافَّة تدور حولها[5].

---

(1) يُنظر: **علي بن نايف الشحود، موسوعة الرّدّ على المذاهب الفكرية المعاصرة 1-29، قسم الفرق والأديان**، ج31، ص451.

(2) د. محمّد عزّ الدّين الغرياني، **مباحث عامّة في الثّقافة والفكر الإسلاميّ**، مرجع سابق، ص150.

(3) د. سفر بن عبد الرّحمن الحوالي، **العلمانية نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة**، مرجع سابق، ص148.

(4) يُنظر: المرجع السَّابق، ص148.

(5) يُنظر: المرجع السَّابق، ص150.

فمن هُنا تمّ القبض على كوبرنيق من قبل مَحْكمة التَّفتيش ولم ينجُ من ذلك لأنَّه قسِّيسٌ، ولأنَّ المنيَّة أدركته بعد طبع كتابه: «حركات الأجرام السَّماويَّة» بقليل. ولكنّ الكنيسة منعت تداول كتابه، وقالت: إنَّ ما فيه هو وساوس شيطانيَّة ومُغايرة لروح الإنجيل(1).

وبعد بِضْع سنين من موته جاء «جاليليو» (Galelio) الذي اخترع المَرْقب «التلسكوب»(2) (Telescope)، فأيَّد تجريبيًّا ما اكتشفه أسلافه نظريًّا، فكان ذلك مُبرّرًا للقبض عليه ومُحاكمته، «وقَضَى عليه سبعة من الكرادلة بالسِّجن، وأُمر بتلاوة مزامير النَّدم السَّبعة كُلّ أُسبوعٍ، طَوال ثلاث سنوات»(3).

ثمّ تنازل عن رأيه لمّا خشي على حياته أنْ يُحكم عليه بالموت حرقًا حيًّا كما حكم على «برونو» الذي أُحرق حيًّا بِسَبَب إصراره على أنَّ الأرض ليست مركز الكَوْن(4)، فأعلن ارتداده أمام رئيس المَحْكمة بقوله: ««أنا جاليليو» وقد بلغت السَّبعين من عُمري سجين راكع أمام فخامتك، والكتاب المُقدَّس أمامي ألمسه بيدي أرفض وألعن وأحتقر القول الإلحاديّ الخاطئ بدوران الأرض»(5).

وقد جاء في بعض الإحصائيَّات أنَّ محاكم التَّفتيش أصدرت الحُكم على عشرة آلاف ومئتين وعشرين شخصًا خِلال ثماني عَشَرة سنة بداية من سنة: 1481م إلى سنة: 1499م، بأنْ يحرقوا وهُم أحياءً، وقد نفِّذت فيهم. وعلى ستَّة آلاف وثماني مئة وستِّين بالتَّشهير والشَّنق، وعلى سبعة وتسعين ألفًا وثلاثة وعشرين شخصًا بعُقوبات مُختلفة، وجميعها نفِّذت فيهم، وحَكَمَت بِحَرْق جميع نُسخ التَّوراة المكتوبة بالعبريَّة(6).

(1) يُنظر: المرجع السَّابق، ص150.
(2) وهي آلة تُدني البعيد وتُظهر أدقّ تفاصيله.
(3) **معالم تاريخ الإنسانية**، نقلًا عن المرجع السَّابق، ص150-151.
(4) يُنظر: د. محمد عز الدين الغرياني، **مباحث عامة في الثقافة والفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص150.
(5) نقلاً عن د. سفر عبد الرحمن الحوالي، **العلمانيّة نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة**، مرجع سابق، ص151.
(6) انظر: د. السَّايح علي حسين، **العقيدة بين الوحي والفلسفة والعلم**، منشورات كلّيّة الدّعوة =

وفي إحصاءٍ آخر أنّ هذه المحاكم حكمت على ثلاث مئة وأربعين ألف نَسْمة، من يوم تأسيسها سنة: 1481 إلى: 1808م. منهم نحو مئتي ألفٍ أُحرقوا بالنّار أحياءً[1].

وقد لاقى بعض العُلماء «مصاعب جمَّة من السُّلطات الدِّينيَّة في العالم المسيحيّ مُحافظة على مصالح شخصيَّة دون الاعتماد على أيّ نُصوصٍ حقيقيَّةٍ للكُتب المُقدَّسة (التَّوراة والإنجيل) تُعارض تطوُّر العُلوم... فقد دفعت ببعض العُلماء إلى المنافي هربًا من الموت حَرْقًا، أو اضطرارهم إلى طلب المَغْفرة بتعديل مواقفهم والتّنازل عن نشاطهم العِلْميّ»[2].

وهذه القَمْعيَّة الشَّرسة التي قام بها رجال الكنيسة ضدّ العِلْم والعُلماء في تلك العُصور جعلت العُلماء يأخذون بثأرهم من مُتحكِّمي الأمس بعد عَصْر النَّهضة، واستمرّ هذا الثَّأر حتّى اليوم لدرجة أنَّ التَّحدُّث عن اللَّه أو ما له صِلَة بالدِّين أمام بعض المُنْبهرين بالعِلْم يُعتبر حديثًا يُثير الاستغراب والدَّهشة، وأصبح المفهوم السَّائد أنَّ التَّقدُّم والتَّحرُّر العقليّ مُلازمان للتَّمرُّد والإلحاد[3].

3 - الثّورة الفرنسيّة

لقد صادف ظُهور العلمانيَّة قيام الثَّورة الفرنسيَّة، عندما «كان الغرب المسيحيّ يرزح تحت ظُلم نظام الإقطاع البغيض، بِكُلّ ما فيه من ظُلم وقهر واغتصاب للحُقوق»[4].

«وكان إنقاذ الشَّعب يتطلَّب منه أنْ يقوم بعملٍ يودي بالظُّلم ويزيح كابوسه عن المهضومين، ووقف الشَّعب بكلِّ فئاته (الفلَّاحين، المهنيِّين،

= الإسلاميَّة، طرابلس-ليبيا، ط1، 1373 من وفاة الرّسول صلَّى اللَّه عليه وسلَّم/ 2005م، ص155.

(1) يُنظر: المرجع السَّابق، ص155.

(2) المرجع السَّابق، ص157.

(3) يُنظر: المرجع السَّابق، ص164.

(4) الغرياني، **مباحث عامّة في الثّقافة والفكر الإسلاميّ**، مرجع سابق، ص150.

القساوسة الصِّغار) جَبْهة واحدة، وكانت الجَبْهة الأُخرى ائتلافًا بين الطَّبقتين المُحتكرتين (رجال الدِّين والأشراف). وقضت سُنَّة اللَّه أنْ ينتصر الشَّعب على جلَّاديه، وأنْ تَحْصد المِقْصلة مُعظم الرُّؤوس المُترفة الطَّاغية»[1].

فوجدت لأوَّل مرَّة في تاريخ أُوروبا المسيحيَّة دولة جُمهوريَّة لادينيَّة، تقوم فلسفتها على الحُكم باسم الشَّعب، وليس باسم اللَّه، وعلى الحُريَّة الشَّخصيَّة، بدلًا من التَّقيُّد بالأخلاق الدِّينيَّة، وعلى دستورٍ وضعيٍّ بدلًا من قرارات الكنيسة[2].

وهكذا حدثت هذه الثَّورة الكُبرى في حياة الإنسان الأُوروبي سنة: 1789م، واستهدفت أوَّل ما استهدفت الكنيسة من أجل التَّحرُّر من ربقتها وطُغيانها المرير.

المبحث الثَّالث:
ظهور العلمانيّة في المُجتمع الإسلاميّ

فإذا كانت ظاهرة العلمانيّة تهدف إلى قطع الوشائج بين الدِّين والحياة، وتعمل بالجَدِّيَّة على مَنْع الدِّين من التَّدخُّل في شؤون الحياة كُلّها؛ -كما شرحنا- فإنَّ الدُّول الإسلاميَّة -برُمَّتها- لم تنجُ من خطرها وتأثيرها وسيطرتها، بل ذاقت وبال أمرها جميع الدُّول الإسلاميَّة، ولم تسلم دولة إلَّا وتسرَّبت إليها، وسَرَت فيها كما تسري الدِّماء في العُروق.

وقد نبتت شَجَرة العِلْمانيَّة في بلاد المُسلمين في مطلع القرن التَّاسع عشر الميلاديّ، عندما بدأ الاحتلال الغربي يفرض إرادته على العالم الإسلاميّ عن طريق القُوَّة والغزو الفكري والثَّقافيّ بإقصاء المِنْهاج الإسلاميّ من الشَّريعة والاقتصاد والتَّعليم، وإحلال منهاج علمانيّ بديلًا عنه. وقد بدا هذا واضحًا

(1) الحوالي، **العلمانيّة نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة**، مرجع سابق، ص168-169.

(2) يُنظر: المرجع السّابق، ص169.

في مُحاولات فرض القانون الوضعيّ بديلًا عن الشَّريعة الإسلاميَّة، وإلغاء المحاكم الشَّرعيَّة من بعض الدُّول المُسلمة، وإقامة المحاكم الغربيَّة مقامها، كما حَدَث في المغرب العربيّ، ومصر والسُّودان، وسوريا وغيرها[1].

وظهرت هذه المؤامرات في العالم الإسلاميّ بشنّ حملات الاستعمار على بلاد المسلمين، وإنشاء الإرساليَّات التَّنصيريَّة، والسَّيطرة على مناهج المدارس الوطنيَّة، وتغيير مناهجها من دراسة القرآن الكريم، وعُلوم العقيدة إلى دراسة اللُّغات الأجنبيَّة، بطريقة تُحبِّب العربيّ والمُسلم فيها، وتنفِّره من اللُّغة العربيَّة وعُلوم الشَّريعة الإسلاميَّة[2].

وتُعدّ تركيا أُولى الدول الإسلاميَّة التي أعلنت العلمانيَّة في سياستها، وتبنَّت فكرة فصل الدِّين عن الدولة، وذلك عندما تولَّى مصطفى كمال أتاتورك السُّلطة فيها بعد الحرب العالميَّة الأُولى[3].

وكان الغرض من إعلان تركيا للعلمانيَّة: هو عزلها عن التُّراث الإسلامي، لتكون أجيالها القادمة بعيدة الصِّلة عن الإسلام والعرب، وتُصبح قريبة الصِّلة من الغرب في مُيوله واتِّجاهاته[4].

وقد وصف المؤرِّخ «آرمسترونج» هذه المكيدة التي قادها مصطفى كمال أتاتورك ضدّ تركيا المسلمة بقوله: «انطلق كمال أتاتورك يكمل عمل التَّحطيم الشَّامل الذي شرع فيه، وقد قرَّر أنَّه يجب عليه أنْ يفصل تركيا عن ماضيها المُتعفِّن الفاسد، يجب عليه أنْ يزيل جميع الأنقاض التي تُحيط بها، هو حطّم فعلاً النَّسيج السِّياسيّ القديم، ونقل السَّلطنة إلى ديمقراطيّة، وحوَّل إمبراطوريَّة إلى قطر... وجعل الدَّولة الدِّينيَّة جُمهوريَّة عاديَّة، إنَّه طرد السُّلطان (الخليفة)، وقطع جميع الصِّلات عن الإمبراطوريَّة العثمانيَّة، وقد بدأ الآن في

(1) يُنظر: السايح، **مواجهة الغزو الفكري ضرورة إسلامية**، مرجع سابق، ص114 وما بعدها.
(2) يُنظر: السايح، **مواجهة الغزو الفكري ضرورة إسلامية**، المرجع السّابق، ص115.
(3) يُنظر: المرجع السابق، ص115.
(4) يُنظر: المرجع السابق، ص115.

تغيير عقليَّة الشَّعب بكاملها وتصوُّراته القديمة وعاداته ولباسه وأخلاقه وتقاليده وأساليب الحديث ومناهج الحياة المنزليَّة التي تربط بالماضي»[1].

ونتيجة لهذه المُخطَّطات والمُدبّرات الغربيَّة الأُوروبيَّة التي كان يستشعرها الكماليُّون في تركيا المسلمة ألغت تركيا المُتعلْمنة بالعُنف والإرهاب: الكتابة التُّركيَّة بالأحرف العربيَّة، وحرَّمت الأذان بالعربيَّة، وكتبت المصحف أو ترجمته بلُغتها الهجينة، وحدَّدت عدد المساجد، وأقفلت كثيرًا منها، أو حوَّلتها إلى ما لا يتَّفق وقداسته، وألغت الأعياد الإسلاميَّة، وحطَّمت مظاهر الحِشْمة والحياء الإسلاميِّين، فأكرهت النِّساء على تقليد المرأة الغربيَّة في كلِّ شيءٍ، وحاربت بشدَّة صارمة كُلّ من اعترض طريقها من المتورِّعين، وحتى المُعتدلين شيئًا ما من الكماليّين[2].

وإذا تركنا تركيا إلى مصر العربيَّة فسنجد أنَّها هي الأُخرى من الدُّول الإسلاميَّة التي تأثَّرت بالعِلْمانيَّة في سياستها ودستورها ومنهج حياتها. وقد دخلت فكرة العِلْمانيَّة في مصر مع حملة «نابليون بونابرت»، وأشار إليها الجبرتيّ في الجُزء المُخصَّص للحَمْلة الفرنسيَّة على مصر وأحداثها، بعبارات تدور حول مَعْنى العلمانيَّة، وإنْ لم تذكر اللَّفظة صراحة[3].

أمَّا أوَّل من استخدم هذا المُصطلح «العلمانيَّة» فهو نصراني يُدعى إلياس بقطر في معجم عربي فرنسي من تأليفه سنة: 1827م[4]، وأدخل إسماعيل الخديوي القانون الفرنسي في مصر سنة: 1883م، وكان هذا الخديوي مفتونًا بالغرب، وكان أمله أن يجعل من مصر قطعة من أُوروبا[5].

---

(1) المُخطَّطات الاستعماريّة لمُكافحة الإسلام، نقلاً عن الحوالي: **العلمانيّة نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة**، مرجع سابق، ص570.

(2) يُنظر: الحوالي: المرجع السّابق، ص572 وما بعدها.

(3) يُنظر: **النّدوة العالميّة للشباب الإسلاميّ**: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، بإشراف د. مانع بن حماد الجهنيّ، دار الندوة العالمية، دون تاريخ، ج131، ص3.

(4) يُنظر: **النّدوة العالميّة للشباب الإسلاميّ**، المرجع السَّابق، ج131، ص3.

(5) يُنظر: الحوالي، المرجع السَّابق، ص574 وما بعدها.

أمَّا الهِند فكانت الأحكام فيها وَفْق الشَّريعة الإسلاميَّة حتَّى سنة: 1791م، ثمَّ بدأ إلغاء الشّريعة الإسلاميَّة من هذا التَّاريخ تدريجيّاً بتدبير الإنجليز، وانتهت تمامًا في أواسط القرن التَّاسع عشر الميلاديّ[1].

وأُلغيت الشريعة الإسلاميَّة في الجزائر عَقب الاحتلال الفرنسي سنة: 1830م[2]. وأُدخل القانون الفرنسي في تونس سنة: 1906م. وفي المغرب سنة: 1913م. كما أُلغيت الشريعة الإسلاميَّة في العراق والشام أيَّام أُلغيت فيها الخلافة العثمانيَّة، وتمَّ تثبيت أقدام الإنجليز والفرنسيين في تلك البلاد[3].

ثمَّ وصلت الجزيرة العربيَّة التي هي مَهْد الإسلام، ومَهْبط الوحي، ودخلت الكويت أوَّل ما دخلت مع ابتعاث الطَّلبة في الخمسينيات الميلاديَّة للدِّراسة في الخارج، فرجع بعضهم مُشبَّعًا بالأفكار العلمانيَّة، فتبنَّتها شخصيَّات بارزة، وأحزاب وصُحف ومؤسسات كثيرة[4].

هكذا برزت ظاهرة العلمانيَّة وأخذت في الذُّيوع والانتشار بالتَّدريج في جميع بلاد المسلمين بلا استثناء. وإنْ كانت قُوَّة تأثيرها ونُفوذها في هذه البلاد تتفاوت من بلدٍ إلى آخر.

المبحث الرّابع:
أسباب ظُهور العلمانيّة في المُجتمع الإسلاميّ

أدَّت إلى ظُهور حركة العلمانيَّة في بلاد المسلمين أسباب عدَّة، قد لا يسمح لنا المقام باستعراضها كُلّها، ولكن مَهْما ضاق بنا المَقَام فسنعرض أهمَّها في النِّقاط الآتية:

(1) يُنظر: الحوالي، المرجع السَّابق، ص539 وما بعدها.
(2) يُنظر: الحوالي، المرجع السَّابق، ص539 وما بعدها.
(3) يُنظر: الحوالي، المرجع السَّابق، ص539 وما بعدها.
(4) يُنظر: عبد المجيد أبو مريقة، بحث بعنوان: البيان لخطر العلمانيّة على الدِّين والأخلاق وشريعة القرآن، مرجع سابق، ص5.

1 - انحراف الأمَّة عن المنهج الصَّحيح

من أوَّل الأسباب التي فتحت النَّافذة لحركة العلمانيَّة في بلاد المسلمين انحراف المسلمين في شتَّى المجالات؛ حيث «أصابهم انحراف في العقيدة، وانحرافٌ في السُّلوك، وانحرافٌ في المنهج... ويبرز هذا الانحراف في انسحاب جلّهم عن تطبيق جوانب كثيرة من الأحكام الإسلاميَّة، وتَقَهْقرهم عن التَّمسُّك بمنهج الكتاب والسُّنَّة في جميع نواحي الحياة»[1]، فنتج عن ذلك نتائج سيِّئة منها:

أ - جهلهم بحقيقة الإسلام وتهوينهم لمُقدَّساته.

ب - ضعف إيمانهم وفساد اعتقادهم بلا شعورٍ.

ج - ضعف تفكيرهم وقلَّة إنتاجهم وعدم مواكبتهم للعصر ومجرياته، في عصرٍ قد نفضت فيه أُوروبا غُبار الماضي، وحثَّت الخطى على طريق العلم والاكتشاف.

د - اختلافهم في أُمور تافهة، وتمزّقهم إلى شيع وشراذم وأحزاب.

وهذه كُلّها من نتائج انحراف المسلمين في عصرنا الحاضر. وقد فتح هذا الانحراف أبوابًا ومنافذ خطيرة تواردت عَبْرها الأفكار الأجنبيَّة المُنحرفة، والاعتقادات الغربيَّة الفاسدة، التي أفسدت للمسلمين عقائدهم، وكدَّرت صفاء أخلاقهم، كما عكَّرت جوّ بلادهم.

2 - الاستعمار والمُستعمرون

دخلت حركة العلمانيَّة بلاد المسلمين مع حركة الاستعمار التي شنّ الغرب الحقود حملاتها الشَّرسة على بلاد الشَّرق إثر سقوط الدَّولة الإسلاميَّة، فأغاروا عليها، ودخلوها بالقوَّة والعنف والإرهاب، وأخذوا ثرواتها، وسيطروا على تُراثها، واستعبدوا أهاليها، وأبادوا أراضيها، باسم الاستعمار

(1) داود عبد الكريم زكريا، **منهج التّدرّج في التّشريع الإسلاميّ ـ مفهومه ومقاصده وتطبيقاته المعاصرة**، رسالة ماجستير بكليّة الدّعوة الإسلاميّة، طرابلس-ليبيا، 2013م، ص269.

المزيَّف، والتَّحرير الخبيث. وكانت هذه الحركة الاستعماريَّة المُدمِّرة خير عون لتثبيت فكرة العلمانيَّة في بلاد الإسلام، وتركيبها في أفكار أبناء الأُمَّة المسلمة.

وقد كان المُجتمع الأُوروبي في قِمَّة مَجْده يوم أن تحرّك لاستعمار المُجتمعات الإسلاميَّة، بما أنجزه من الفصل بين الدِّين والدولة، واستقلاله بالسُّلطة الزمنيَّة، وبالحُريَّة الفرديَّة: في التفكير والتوجيه، وبالحُريَّة السياسيَّة، كما كان في أشد الأوضاع حِرصًا على اتِّجاه العلمانيَّة مثالًا للإنسانيَّة.

وعندما حاول الاستعمار استصحاب اتِّجاه العلمانيَّة معه وتطبيقه في المُجتمع الإسلامي اضطرّ قُوَّاده إلى سُلوك طريق يُمكّنهم من هذا التطبيق، فاختاروا عزل المُجتمع الإسلامي كُليًّا عن ماضيه وعن تُراثه العقلي والروحي والتوجيهي والسُّلوكي؛ لأنَّ المُستعمرين لمّا دخلوا المُجتمع الإسلامي أدركوا أنَّه مُجتمع مُغاير تمام المُغايرة للمُجتمع الأُوروبي في خصائصه وتاريخه وواقعه، وكان من الصَّعب تطبيق هذا الاتِّجاه العلمانيّ في مثل هذا المُجتمع الرَّبَّانيّ. فإذا ما تمّ عزله أصبحت قيادته مُيسَّرة وطيِّعة للمُستعمر، وبالأخص الأجيال التي تنشأ في ظلّ هذه العزلة[1].

«ولم يفلت أيّ بلدٍ إسلاميٍّ أو أكثريَّةٍ إسلاميَّةٍ في آسيا وإفريقيا من الاستعمار الغربيّ»[2].

وكان من مُمارسة الاستعمار للعلمانيَّة في بلاد المسلمين إبعاد الإسلام عن:

أ - سياسة الحُكم، فنظام الحُكم اليوم في سيره، إمَّا علمانيّ غربيّ؛ أي: رأسماليّ، وإمّا علمانيّ شرقيّ؛ أي: بلشفيّ ماركسيّ.

ب - سياسة التَّوجيه والتَّعليم، وقد يُشار إلى الإسلام في بعض مناهج التَّعليم في المراحل الإعداديَّة والثَّانويَّة، ويغفل عنه تمامًا في التَّعليم العالي

(1) يُنظر: السَّايح، **مواجهة العلمانيَة ضرورة إسلاميَة**، مرجع سابق، ص24.

(2) السايح: المرجع السّابق، ص120.

والجامعات والكُليَّات والمعاهد، إلَّا في بعض الدُّول التي لم تزل تحتفظ نوعًا ما بأصالتها العربيَّة والإسلاميَّة، كالأزهر الشَّريف، وقطر، والمَمْلكة العربيَّة السّعوديَّة، وتونس، وليبيا، والمغرب، والسّودان، وغيرها.

ج - سياسة التَّشريع والقضاء، وما لم يلغه الاستعمار من مبادئ الإسلام أو مظاهره ألغاه الحُكم الوطنيّ بعد الاستقلال.

د - شؤون الدَّعوة الإسلاميَّة؛ حيث أُلغيت الأوقاف الإسلاميَّة، وبقيت أسماء وزاراتٍ للأوقاف؛ لتخفي ما أُلغيَ من تلك الأوقاف.

هـ - سياسة المال والاقتصاد: لا يعنى فيها إنْ كانت مُلائمة أو غير مُلائمة للمبادئ الإسلاميَّة والاتِّجاه الإسلاميّ من حياة الإنسان(1).

3 - الاستشراق والمُستشرقون

أدَّى الاستشراق أدوارًا كبيرةً في بثّ الأفكار العلمانيَّة في البلاد الإسلاميَّة، باعتباره مؤسَّسة غربيَّة توجَّهت نحو الشَّرق لطلب عُلومه، وتاريخه، وآدابه، وثقافته، ومعرفة سرّ تَقدُّمه، وما يتعلَّق به، مادِّيًّا ومعنويًّا، حركةً وسكونًا. فقد استفاد الغرب من الشَّرق الإسلاميّ من هذا الجانب أيَّام كان المسلمون في قِمَّة عالية من المجد، وبلغوا عَنان السماء في الرُّقي والتَّقدُّم الإنسانيّ والحضاريّ والفكريّ.

ولمَّا كان روَّاد الاستشراق أساتذة مُفكّرين، وعُلماء خُبراء، لهم اتّصالٌ وثيقٌ بالعالم الإسلاميّ، وليس بخافٍ عليهم مِثقال ذرَّة عن الإسلام والمسلمين كانوا بسبب ذلك وسيلة الغرب في نَشْر العلمانيَّة في أوساط المسلمين؛ لأنَّهم يعرفونهم كما يعرفون أبناءهم.

وقد قدَّم المُستشرقون خدماتٍ فعَّالةً، وجهودًا جبَّارةً لترسيخ أقدام العلمانيَّة في الأقطار الإسلاميَّة، من ذلك:

(1) يُنظر: السَّايح، المرجع السَّابق، ص120.

أ - قيامهم بالتَّدريس في بعض الدُّول الإسلاميَّة على مُستوى الجامعات والكُليَّات والمَعَاهد.

ب - قيامهم بجمع المخطوطات العربيَّة وفهرستها.

ج - قيامهم بتحقيق المخطوطات ونَشْر الكتب العربيَّة وترجمتها إلى اللُّغات الأجنبيَّة.

د - قيامهم بالتَّأليف في شتَّى مجالات الدِّراسات العربيَّة والإسلاميَّة، إلى جانب اشتراكهم في بعض المجامع اللُّغويَّة والمجامع العِلْميَّة في العالم الإسلاميّ.

وكان التَّأليف أخطر وسائل المُستشرقين في تقديم الدّعم الماديّ للعِلْمانيَّة، وتحقيق أطماعها وأغراضها الهمجيَّة في بلاد المسلمين؛ حيث تتَّصف تأليفاتهم وكتاباتهم حَوْل الإسلام ومُقدَّساته بالطَّعن والتَّشويه، وتزييف المفاهيم والحقائق عند تعاملهم مع الشَّرق الإسلاميّ[1].

4 - التّنصير والمُنصّرون

لم تكن جُهود المُنصّرين بمنفصلة عن جُهود المُستشرقين في دفع عجلة العِلْمانيَّة إلى الأمام، ونشر الثقافة الغربيَّة المادِّيَّة في بلاد المسلمين؛ إذ كانت لهم أهداف مُشتركة، وأغراض موحَّدة في مُحاربة الدِّين الإسلاميّ، وتدمير حياة الأُمَّة الإسلاميَّة عَبْر العُصور والقُرون. وإنْ كانت جُهود المُستشرقين تركِّز على الجوانب الثَّقافيَّة والفكريَّة، بينما تركّز جُهود المُنصّرين في الجوانب الاجتماعيَّة والتّربويَّة[2].

ومن الجُهود التي قام بها المُنصّرون في هذا المجال:

أ - استخدام الطِّبّ كأغلى وسائل التَّنصير في بلاد المسلمين.

---

(1) يُنظر: بندر بن محمد الرباح، بحث بعُنوان: العلمانية: أسباب ظهورها ـ عوامل انتقالها إلى العالم الإسلاميّ ـ أبرز دعاتها، ص20 وما بعدها، دون تاريخ.

(2) يُنظر: بندر بن محمد الرّباح، المرجع السَّابق، ص22.

ب - القيام بالأعمال الخيريَّة والخدمات الاجتماعيَّة، كإنشاء ملاجئ للأيتام، وبناء مراكز رعاية اجتماعيَّة للفُقراء والمُحتاجين[1].

ج - تأسيس المدارس المسيحيَّة، ووضع المناهج التَّعليميَّة وفقًا للمناهج العلمانيَّة الغربيَّة.

د - غرس أفكار العِلْمانيَّة في عُقول أبناء المسلمين عَبْر مُمارسة أعمالهم التَّعليميَّة.

هـ - بث الأفكار العلمانيَّة عَبْر استخدامهم الوسائل الإعلاميَّة؛ كالتلفاز والمِذياع وغير ذلك.

و - نَشْر الأناجيل والمَطْويَّات التي تحمل الأفكار المسيحيَّة التي تخدم العلمانيَّة على الإطلاق.

5 - الاستغراب والمُستغربون

من العوامل التي أدَّت إلى تسرُّب العلمانيّة إلى العالم الإسلاميّ حركة الاستغراب التي تعني: مؤسَّسة شرقيَّة توجَّهت نحو الغرب؛ لدراسته، أو التَّخصُّص في شيءٍ من لُغاته وعُلومه ومعارفه[2]، وعاداته وتقاليده وثقافاته. وهي بهذا المعنى تحمل معنًى مُقابلًا لحركة الاستشراق كما تقدّم.

ويُعتبر الاستغراب أثرًا من الآثار الاستشراقيَّة من جانبٍ، ومن الآثار العلمانيَّة من جانبٍ آخر؛ حيث سَرَى في نفوس المُسلمين ـ اليوم ـ مركَّب النَّقص الذي سوَّل لهم تفوُّق الغرب، وعلوّ مكانتهم، فأصبحوا يُقلِّدونهم في مظاهر العيش والسُّلوك، وفي هوامش الحياة وتوافهها، كاللِّباس والأكل والشُّرب والعادات والتّقاليد الغربيَّة. كُلّ ذلك سرى إلى سلوكنا اليومي ليُحوِّلنا ـ شئنا أم أبينا ـ إلى الانخراط في تقليدٍ أَعْمى لكُلّ ما هو غربيّ، ممَّا لا قيمة

---

(1) يُنظر: بندر بن محمد الرباح، المرجع السابق، ص22.

(2) يُنظر: د. محمد فتح الله الزّيادي، **الاستشراق: أهدافه ووسائله**، ص20، منشورات كُلِّيَّة الدعوة الإسلاميَّة، ط2، 1370 من وفاة الرسول ﷺ، 2002م.

له في حياتنا، وليبعدنا بعد ذلك عن التفكير في كلّ ما يوجّهنا نحو الإبداع والخلق والابتكار، كما فعلوا عند تعاملهم مع ثقافتنا وتراثنا[1].

وقد ساعدت على انتشار العلمانيَّة في المُجتمعات المسلمة حركة الاستغراب التي تزعَّمها المُثقِّفون المُتفرنجون، الذين تربّوا تربية أُوروبيَّة، وتثقَّفوا بالثَّقافة الغربيَّة في معاهد العلم الإنجليزيّ والفرنسيّ، وكان من الطَّبيعيّ أنْ يرجع هؤلاء الشَّباب بعد تعلُّمهم في فرنسا وإنجلترا، بآراء علمانيَّة غربيَّة، ويتجهوا بأنظارهم إلى هذه الدُّول الأُوروبيَّة مثلًا أعلى؛ لتقليدها[2]، ومُحاكاتها في جميع مساعيهم كما نراه ـ اليوم ـ عند كثيرٍ من أبناء المسلمين.

المبحث الخامس:
أهداف العلمانيَّة في المُجتمع الإسلاميّ

إنَّ التَّيار العلمانيّ في المُجتمع الإسلاميّ يستهدف ـ بلا شكٍّ ـ تحقيق مجموعة من الأهداف يُمكن إجمالها فيما يلي:

1 - **فصل الدِّين عن الحياة واستئصال شأفته من نُفوس المسلمين**. ولذا كانوا يُحاربون الإسلام بكلّ الوسائل المُمْكنة، من ذلك[3]:

أ - الطَّعن في حقيقة الإسلام والقدح في مُقدَّساته المُتمثِّلة في القرآن والنُّبوَّة.

ب - تشويه صُورة المسلمين، وإطلاق ألقاب وأوصاف بغيضة عليهم.

ج - الحُكم على الإسلام من خِلال تصرُّفات المسلمين وسُلوكهم، جهلًا منهم أنَّ الإسلام شيء، وأغلب المسلمين شيء آخر، وإنْ كانوا مُنتمين إليه.

د - القول بأنَّ الإسلام قد استنفد أغراضه، وأنَّه عِبارة عن طُقوس وشعائر روحيَّة.

---

(1) يُنظر: د. محمد فتح الله الزّيادي، المرجع السّابق، ص21.

(2) يُنظر: السايح، **مواجهة الغزو الفكريّ ضرورة إسلاميّة**، مرجع سابق، ص116.

(3) يُنظر: السَّايح، المرجع السَّابق، ص119.

هـ - الزَّعم بأنَّ الشَّريعة الإسلاميَّة لا تواكب العصر، ولا تتلاءم مع الحضارة.

و - تهوين شأن الحضارة الإسلاميَّة وتاريخها.

ز - منع بناء المساجد في بعض المُجتمعات الغربيَّة، ومنع النَّاس من مُمارسة الإسلام فيها بحريَّة.

2 - **تخريب الإنسانيَّة**؛ لأنَّ فصل الدِّين عن الحياة أو عن الدَّولة كما يقولون، سبب لتخريب الإنسانيَّة؛ إذ لا تستقيم حياة الإنسان من غير الدِّين، لما بين الدِّين والحياة من العَلاقة المُترابطة المتينة؛ بحيث لا تنفكّ إحداهما عن الأُخرى، فهما تمامًا مثل الرّوح والجسد. فإذا كانت الرّوح مُنعزلة عن الجَسَد فإنَّ الجَسَد يتخرَّب وينهار. وكذلك الدِّين إذا انفصل عن الحياة، فإنّ الإنسان يبقى اسمًا بلا مسمًّى، وهو في طريقه إلى الخَراب والفناء.

3 - **السَّيطرة على العالم الإسلاميّ وامتصاص ثرواته**. وقد سلك الغرب العلمانيّ لتحقيق هذا الهدف طريقتين:

أ - **الاستعمار**؛ حيث استعمروا جلّ بلاد المسلمين، في آسيا وإفريقيا. ولم تسلم منهم دولة من الدُّول الإسلاميَّة إلَّا النَّزر اليسير منها.

ب - **الغزو الفكريّ**، وهو أخطر تدميرًا وتخريبًا للإنسانيَّة من الحرب المُسلَّحة.

المبحث السّادس:
آثار العلمانيَّة في المُجتمع الإسلاميّ

لمَّا كانت ظاهرة العلمانيَّة شجرة خبيثة نبتت في أرضها الخبيثة، قبل أن تتفرَّع فيما بعد إلى أراضي المسلمين، وعمَّت بها البلوى في بلادها. فقد خَلَّفت بذلك آثارًا سيِّئة في تلك البلاد لمَّا دخلتها وانتشرت فيها عَبْر قنواتها ومؤسَّساتها المُتعدِّدة التي تتمثَّل في المؤسّسة الاستعماريَّة والاستشراقيَّة والتَّنصيريَّة والاستغرابيَّة؛ نتيجة انحراف الأُمَّة المسلمة عن جادّة الحقّ التي رسمها اللَّه لها، وسار على دربها الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم وصحابته الكرام رضوان اللَّه عليهم منذ أربعة عشر قرنًا.

ومن أسوإ الآثار العلمانيَّة وأخبث مُخلَّفاتها في المجتمعات الإسلاميَّة المُعاصرة:

1 - التَّحاكم إلى غير ما أنزل اللَّه من القوانين الوضعيّة بإلغاء الشَّريعة الإسلاميَّة أو إقصائها عن كافَّة مجالات الحياة، واعتبار الدَّعوة إلى تطبيق شرع اللَّه تخلُّفًا ورجعيَّة كما هو واقع جلّ الدُّول الإسلاميَّة في حياتنا المعيشة.

2 - إقصاء اللُّغة العربيَّة عن الواقع التَّعليميّ في المدارس والمعاهد والكُلِّيَّات والجامعات، وإحلال اللُّغة الإنجليزيَّة أو الفرنسيَّة محلّها في كثيرٍ من الدَّول التي يُمثِّل المسلمون فيها الأغلبيَّة السَّاحقة. ولم يتوقَّف الأمر عند هذا الحدّ فحَسَب، بل إنَّ دارسي اللُّغة العربيَّة والدِّراسات الإسلاميَّة لا يساوون شيئًا في تلك الدُّول، ولا تقيم لهم حكوماتهم وزنًا، ولهذا كانوا في أغلب الأحايين يعيشون على هامش الحياة.

3 - انتشار الإباحيَّة والفَوْضى الأخلاقيَّة في كثير من بلاد المسلمين، بسبب تبرُّج النّساء تبرُّج الجاهليَّة الأُولى، ونبذهنَّ الحجاب والنقاب وراء ظهورهنّ، والاختلاط بين الرِّجال والنِّساء بلا حُدود في الشَّوارع والطُّرقات والمدارس والكُلِّيَّات والجامعات وغير ذلك من الأماكن العامَّة.

وقد نتج عن هذه الإباحيّة والفوضى الأخلاقيَّة التي يشيعها دعاة العلمانيَّة في تلك البلاد: انتشار الأمراض المُعدية، والأوبئة المدمِّرة، التي تنتجها مُمَارسة الاتِّصالات الجنسيَّة اللَّامشروعة، كما نَتَجت عنها كثافة عدد أولاد الزّنا في بيوت المسلمين.

4 - انتشار المُعاملات والبيوع المُحرَّمة التي لا عهد لنا بها من قبل في بلاد المسلمين، مثل التَّعامل بالأموال الرَّبويَّة في البنوك والأسواق التِّجاريَّة، والرّشوة، سواء كان ذلك بين الفرد والفرد، أو بين الفرد والجماعة، أو بين الجماعة والجماعة سَواء بِسَواء.

5 - سُوء توزيع الثَّروات بين المواطنين، لسبب تغلُّب أُناس قليلين -ممَّن

يحملون فكرة العلمانيَّة أو يتثقَّفون بثقافة الغرب- على أموال الدَّولة، وترك جلّ المواطنين الضُّعفاء في الجُوع والعطش والفَقْر المُدقع.

6 - إحياء التُّراث الغربيّ العلمانيّ، وإماتة التُّراث العربيّ الإسلاميّ، ويبرز ذلك في أنَّ أغلب أبناء المسلمين -اليوم- يهتمُّون بدراسة العُلوم الغربيَّة اهتمامًا بالغًا، بينما صاروا لا يكترثون أدنى اكتراثٍ بدراسة العُلوم الإسلاميَّة التي فيها صلاحهم الدّنيويّ والأُخرويّ.

7 - التَّقليد الأَعْمى للغرب في كافَّة مجالات الحياة بلا استثناء: في الأكل والشّرب والنَّوم واللِّباس والمشي والزَّواج إلى آخر ما هنالك.

8 - مُشاركة المسلمين للكفَّار في حَفلاتهم ومُناسباتهم وأعيادهم المُخترعة التي لم ينزل اللَّه بها من سلطان. من ذلك: مُشاركتهم في الاحتفال بعيد ميلاد المسيح، وعيد الحُبّ، وعيد الأمّ، وعيد الأطفال، وغير ذلك من المُناسبات والأعياد.

9 - تفرُّق المسلمين إلى شرذمات كثيرة -تفرُّق اليهود والنَّصارى- تنظر كُلّ شرذمة منها إلى الأُخرى نظرة عداء دونيَّة، وتنكر بعضها بعضًا في أُمورٍ تافهةٍ.

10 -بثّ الأفلام الهدّامة التي تتعارض مع قيم الإسلام ومقدّساته ومبادئه في التّلفزيون والإذاعات والقنوات الدّاخليّة والخارجيّة.

المبحث السَّابع:
موقف الإسلام من العلمانيَّة

كانت العلمانيَّة من الأفكار الهدَّامة التي لا يرحِّب بها الإسلام، ولا يعبأ بشأنها أبدًا؛ لأنَّها مُغايرة تمام المُغايرة للقِيَم والمبادئ الأخلاقيَّة النَّبيلة التي جاء بها الإسلام ودعا المسلمين إلى التَّمسُّك والالتزام بها؛ لتصلح بها أحوالهم وتستقيم بها حياتهم، ثمّ ليسعدوا بها في أُخراهم.

فإذا كان للعلمانيَّة مبرَّراتها في المُجتمعات الغربيَّة، نظرًا لطبيعة بيئاتها، وظُروف مواطنيها المادِّيَّة، فليس لها أدنى مُبرِّرٍ في المُجتمعات الإسلاميَّة

المُقدَّسة؛ ذلك أنَّ الإسلام دين واقعيّ، وليس دينًا سطحيًّا يقفز على الواقع الإنساني، ويستغرق فيه؛ بل إنَّه اختار في تعامله مع الإنسان الموقف الاعتداليّ والوسطيّ، فهو واقف بين القَفْز على الواقع الإنسانيّ، وبين الانهماك فيه.

ويُمكن إدراك ذلك في أنَّ الإسلام لمَّا أمر الإنسان المسلم بطلب الآخرة التي هي الجانب الرُّوحيّ، ودار القرار له؛ فهو في الوقت نفسه أمره بطلب الدُّنيا التي هي الجانب الماديّ له؛ شريطة أنْ يكون ذلك محكومًا بميزان شرع اللَّه عزّ وجلّ، وفي حُدود أوامره ونواهيه. قال اللَّه تعالى: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾(1).

وكيف يُسوِّغ للإسلام أنْ يرحِّب بمثل هذه الأفكار التي تَسْعى لهدم القِيَم الإنسانيَّة، وتعمل بالجدِّيَّة على تشويه المُقدَّسات الدِّينيَّة، وتتغنَّى بالحُكم بغير ما أنزل اللَّه، وقد وصف اللَّه تعالى من لم يحكم بشريعته، تارة بالكفر، وتارة بالظُّلم، وتارة أُخرى بالفسق، في قوله: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾(2)، وفي قوله: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾(3)، وفي قوله: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾(4).

ثمّ إنَّ العلمانيَّة من بنات أفكار اليهود والنّصارى الذين حذَّرنا اللَّه ورسوله من التَّشبُّه بهم، واتِّخاذهم بطانة وأولياء في غير ما آية في القرآن الكريم، فقال عزّت حكمته: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمۡ لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمۡ قَدۡ بَدَتِ ٱلۡبَغۡضَآءُ مِنۡ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَمَا تُخۡفِي صُدُورُهُمۡ أَكۡبَرُۚ

(1) سورة القصص، الآية: 77.
(2) سورة المائدة، الآية: 44.
(3) سورة المائدة، الآية: 45.
(4) سورة المائدة، الآية: 47.

قَدۡ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡقِلُونَ * هَٰٓأَنتُمۡ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمۡ وَلَا يُحِبُّونَكُمۡ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ كُلِّهِۦ وَإِذَا لَقُوكُمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ عَضُّواْ عَلَيۡكُمُ ٱلۡأَنَامِلَ مِنَ ٱلۡغَيۡظِۚ قُلۡ مُوتُواْ بِغَيۡظِكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[1].

فهذه الآيات الكريمات وأخواتها الأُخريات تُحذِّر المسلمين من اتِّخاذ الكفّار من اليهود والنَّصارى بطانة وأولياء من دون المؤمنين، يلقون إليهم بالمؤدَّة، ويتَّبعونهم في جميع مساعيهم...

خاتمة البحث:

بعد هذه الرّحلة العلميَّة البسيطة، يرى الباحث أنَّه من الجدير بالمقام أنْ يُلخِّص أهمّ ما توصَّل إليه من النَّتائج في هذا العمل؛ وذلك في النِّقاط الآتية:

1 - أنَّ مُصطلح «العلمانيَّة» سواء نطقناه بفتح العين، أو بكسرها، ليس من العربيَّة في شيء؛ ولذا لم يرد ذكره في أمَّهات المعاجم العربيَّة.

2 - أنَّ نسبة «العلمانيَّة» إلى «العلم» أو إلى «العالم» نسبة مُتكلِّفة غير دقيقة؛ إذ ليس لها مسوّغٌ في اللُّغة العربيَّة الفصيحة. إلى جانب أنَّ العلمانيَّة ليس لها عَلاقة بالعلم؛ لأنَّ العلم لا يرفض الدِّين، ولا الدِّين يرفض العلم لما بينهما من العَلاقة المُترابطة المتينة. ولو صحّت نسبتها إلى العالم من حيث الاشتقاق لكانت أقرب ما يكون إلى العالم لما بينهما من العلاقة في المعنى لا في اللَّفظ.

3 - أنّ «العلمانيّة» كما أفادته المعاجم والقواميس الغربيَّة هي كلمة لاتينيَّة تعني: الدّنيويَّة واللادينيَّة، بل هي فكرة توجِّه الاهتمام نحو الدّنيا وتَصْرف الاهتمام عن الآخرة، ولذا تَسْعى وراء فصل الدِّين عن الدَّولة، والرّوح عن المادَّة فصلًا كُلِّيًّا أو جُزئيًّا في كُلّ مجالات الحياة.

4 - أنّ ظاهرة العلمانيّة نبتت في أُوروبا خِلال القرن التَّاسع عشر نتيجة للطُّغيان الكنسي، وتمرُّد البابوات ورجال الدِّين على أتباعهم، ثمَّ ساعد

---

(1) سورة آل عمران، الآيتان: 118-119.

قِيام الثّورة الفرنسيَّة على تطوُّرها وسُرعة تقبُّلها وذيوعها في المُجتمعات الأُوروبيَّة، إلى أنْ عمَّت بها البَلْوى في كثيرٍ من دول العالم بشيء من التَّدريج.

5 - وقد ظهرت العلمانيَّة وانتشرت في الدُّول الإسلاميَّة في مطلع القرن التَّاسع عشر، لمَّا أصاب المسلمين انحراف في عقيدتهم وفي منهجهم وفي سُلوكهم، ثمّ زاد الطِّين بلَّة توارد مؤسَّسات الاستعمار والاستشراق والتنصير والاستغراب على بلاد المسلمين، فاستطاع الغرب الألدّ بثّ أفكار العلمانيّة في المُجتمعات الإسلاميَّة وتركيبها في أذهان المُسلمين وعُقولهم بمُختلف أساليب وطُرق العَلْمنة المؤثّرة.

6 - أمَّا الأهداف التي تَسْعى إليها العلمانيَّة وتعمل لتحقيقها فهي فَصْل الدِّين عن الحياة، ولا فرق في ذلك بين الإسلام واليهوديَّة والمسيحيَّة، وكلّ الأديان في التَّعامل معها سَواء، وإن كانت أكثر وأشدّ عداوة للإسلام من غيره. كما تَسْعى إلى تخريب الإنسان كُلِّيًّا بتجريده وقَطْعه عن العَلاقة الرُّوحيَّة التي بها يحيا حياة طيِّبة ويَسْمو بها إلى خالقه. وكذا يهدف إلى السَّيطرة الكاملة على العالم ومُمتلكاته.

7 - وقد خلَّفت ظاهرة العلمانيَّة الآثار السَّيِّئة في بلاد المُسلمين على علَّاتها، من ذلك: الحكم بغير ما أنزل الله. والبعد عن شريعة الله. وإقصاء اللُّغة العربيَّة عن الحياة، وإحلال اللُّغات الأُخرى محلَّها. وانتشار الفوضى والأمراض المُدمِّرة في المُجتمعات الإسلاميَّة. وتبرُّج النِّساء تبرُّج الجاهليَّة الأُولى بِسَبَب نبذ الحِجَاب والزّيّ الإسلاميّ وراء ظُهورهنّ. ومن ذلك -أيضًا- مُحاكاة الغرب اليهودي والمسيحي في كثير من الأُمور: في اللِّباس، والأكل، والشرب، والزَّواج والتَّعليم، وفي البيع والشِّراء، وغير ذلك.

8 - ولهذا كُلّه وقف الإسلام -ولم يزل يقف- ضدّ العلمانيّة والعلمانيّين، ولم يعبأ بشأنها قطّ؛ لمُعاداتها ومُضادّتها للمبادئ والقِيَم والمُقدَّسات الإسلاميَّة.

9 - وأخيرًا، يقترح الباحث أنْ تصرف الأُمَّة عنايتها لقمع طغيان العلمانيّة واستئصال شأفتها من الجُذور، حتى تضمحلّ وتختفي آثارها من بلاد المُسلمين. ولا يتحقَّق ذلك إلَّا بالعودة إلى تطبيق مبادئ ديننا الحنيف تطبيقًا عمليًّا في جميع جوانبها الاعتقاديَّة والعمليَّة والسُّلوكيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسِّياسيَّة... وأنْ تنبذ كُلّ الأفكار الغربيَّة المُنحرفة وراء ظُهورها لكي تتأتَّى لها خيريَّتها الدِّنيويَّة والأُخرويَّة التي أشار إليها القرآن في قوله جلّ شأنه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[1].

10 -ثمّ على عُلمائنا الباحثين ألّا يسكتوا عن بيان أضرار العلمانيّة وأخطارها على أبناء هذه الأُمّة؛ لما ينتج عنها من العمل بالجدِّيَّة على إفساد عقيدتهم، وطمس بصيرتهم، وعُزوفهم عن الإسلام وتعاليمه الرَّبانيَّة.

(1) سورة آل عمران، الآية: 110.



مُشكلة تعليم اللغة العربية لغةً ثانية في المدارس الإفريقية الرسمية

أ. أحمد مختار لوح
كلية الدعوة الإسلامية، فرع السنغال

تعود عَلاقة العربيَّة بالشُّعوب السُّودانيَّة إلى حِقَب تاريخية قديمة، يرجعها عدد من الباحثين المُحقِّقين إلى عهد ما قبل الإسلام، بفعل أواصر القُربى وحُسن الجوار وروابط التعامل التجاري والاقتصادي التي جمعت بين الأُمَّة العربيَّة والقارَّة الأفريقيَّة، وهي الروابط التي تجذَّرت وتوطَّدت بعد انتشار الإسلام وانتقال قِيَمه الحضاريَّة والثقافيَّة إلى هذه البلاد؛ حيث نشأت بموجب ذلك مُثاقفة بين الشُّعوب المُتاخمة للصَّحراء الكُبرى من الطرفين كانت العربيَّة أداة ورمزًا محْوريًّا في تفعيلها وتأطيرها.

هذا؛ وسنتحدَّث بعجالة في هذه الورقة عن عَلاقة الشُّعوب الأفريقيَّة باللِّسان العربي وآليات تجذيره في المنطقة؛ باعتباره مصدر هُويَّة واعتزاز وانتماء، إضافة إلى مشكلات إدراجه في مرحلة التعليم الأساس منذ الستِّينيات مع اقتراح حُلول لمُعالجة هذا الواقع.

والله نسأل التوفيق والسَّداد

المبحث الأول:
اللُّغة العربيَّة في غرب أفريقيا، التّاريخ وأسباب الانتشار

تعود علاقة العربية وثقافتها بالمنطقة المعروفة جغرافيًّا بغرب أفريقيا أو بلاد السُّودان الغربي حَسْبما اشتهر على ألسنة الجُغرافيين والمؤرِّخين العرب إلى عُهود قديمة يرجعها بعض الباحثين إلى ما قبل ظُهور الدِّين الإسلامي وانتشار تعاليمه بين الأفارقة، وذلك بفعل روابط التاريخ والجُغرافيا ومصالح التبادل التجاري والاقتصادي التي ربطت بين بلاد الجزيرة العربيَّة وأجزاء واسعة من شرق وغرب ووسط أفريقيا.

وبعد ظُهور البعثة المحمَّديَّة في القرن السابع الميلادي وتمدُّد الفُتوحات الإسلاميَّة في المَشْرق والمَغْرب؛ عرفت المنطقة نوعًا آخر من الاحتكاك المُباشر مع اللِّسان العربي أداةً للتواصل مع مُحيطها الإقليمي والدَّولي، وللتسجيل والضبط والأرشفة، فضلا عن كونها الوسيلة الوحيدة لفَهْم هذا الدِّين الوافد وتطبيق شعائره اليوميَّة والموسميَّة، هذا وقد وجد الإسلام سبيله إلى قُلوب وعُقول المواطنين بسهولة وطواعية بفعل عوامل عديدة، أرجعها بعضهم إلى:

1 - بساطة هذه العقيدة وسهولتها وفطريتها؛ ممَّا جعلها قريبة جدًّا إلى هذا الإنسان الذي لم يعهد التعاطي مع الفلسفات والأفكار المُعقَّدة.

2 - جاذبيَّة الشَّعائر الإسلاميَّة وما تتضمَّنه من قِيَم الجَمال والأناقة والانضباط والنِّظام، كالطَّهارة والصَّلاة.

3 - الرُّقي الاجتماعي الذي يتميَّز به مُعتنقوه مقارنة بالماضي الوثني البائد بطلاسمه وأقنعته، ولعلَّ هذا هو ما يعنيه الرئيس السنغالي الأسبق ليوبولد سدار سنغور(1)، بالبُعد الأخلاقي الأكثر عقلانيَّة الذي انضاف إلى

(1) ليوبولد سدار سنغور 1906هـ/ 2001م شاعر ومفكِّر وأوَّل رئيس لدولة السنغال بعد استقلالها عن فرنسا سنة 1960م.

الثقافة الإفريقيَّة بفضل الإسلام حين يقول: «من غير المُمْكن أنْ ننكر أنَّ العُنصر العربي -البربري والإسلام قد أَسْهما في إثراء الدَّم الزنجي؛ أي: الحضارة الزنجيَّة- الإفريقيَّة، فقد جلبا لنا حِمْية القتال وتوقُّد الذِّهن كما جلبا عقيدة ونظامًا أخلاقيًّا أكثر منطقية جعلا من فكرة اللَّه مفهومًا أكثر وضوحًا ودقَّة»[1].

عَلاوة على هذه الأسباب الذاتيَّة، تنضاف عوامل أُخرى موضوعيَّة أسهمت في تأطير هذا الانتشار وتفعيله على تفاوت فيما بينها تبعًا لاختلاف ظُروف المكان وصُروف الزَّمان؛ ومنها على سبيل المِثال:

1 - التجارة التي نشطت بين المنطقة وجاراتها في شمال أفريقيا، وهي تجارة صامتة ومُتحرِّكة قديمة سَبَقت مَقْدم الإسلام بِقُرون حَسب الوثائق والشهادات التي تؤكِّد على وجود صِلات قويَّة بين الحضارات التي تعاقبت على حُكم وإدارة مقاليد الأُمور في الشَّمال الأفريقي من القرطاجيين والفينيقيين والجرمانيين والرومان، وقدا ازداد هذا النشاط مع انتشار الإسلام ونُشوء مراكز ومحطَّات تجاريَّة شكَّلت سوقًا نشطًا لتبادل السِّلع الرئيسة، فقد اكتظت مَمْلكة غانا الوثنيَّة بأحياء إسلاميَّة راقية يُقيم فيها عدد من التُّجار العَرَب والبربر الذين يستخدمون العربيَّة لُغة تواصل تجاري مع الأهالي كما يقول الدكتور إبراهيم طرخان: «وبجانب الاهتمام بالقرآن هُناك الاهتمام بلُغة القرآن وهي اللُّغة العربيَّة التي اكتست مَسْحة من التقديس عند مُسلمي غرب أفريقيا عامَّة وكانت جميع الوثائق الهامَّة تكتب باللُّغة العربيَّة كما كانت العربيَّة لُغة الحُكومة والمُراسلات الدوليَّة ولُغة التجارة؛ أي: أنها كانت اللُّغة السائدة»[2].

(1) خالد عبد المجيد مرسي، **التجربة الغامضة أو التيار الإسلامي في الأدب الحديث**، منشورات مركز البحوث والدِّراسات الأفريقيَّة، سبها 1989 م، ص106.

(2) حمد محمود، **العلاقة الثقافية بين السكان في شمال وجنوب الصحراء الكبرى، أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية، على جانبي الصحراء**، كُلِّيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة، طرابلس الغرب 1998، ص50 نقلًا عن إبراهيم طرخان، مَمْلكة مالي الإسلاميَّة.

2 - الهِجرات والمُصَاهرة، وبِمَا أنَّ الهجرة في الإسلام تُمثِّل مُتنفسًا لحماية العقيدة والمبدأ؛ فقد لجأ إليها المسلمون في المراحل المُبكرة للدعوة، وظلوا يُمارسونها مع الفُتوحات والاتِّصالات الدائمة بالشُّعوب؛ ومن أشهر الهِجرات التي أسهمت في أَسْلمة المنطقة وتعريب الألسنة فيها: هِجرات فرديَّة وجماعيَّة قامت بها قبائل وبُطون عربية، أشهرها: قبائل جُهينة ذات الامتداد الواسع في تشاد والنيجير ونيجيريا، إضافة إلى هِجرات بني هلال وبني سليم وعرب المعقل، والتي يعود إليها الفضل في تغيير التركيبة السكانيَّة واللُّغوية لدول المغرب العربي وأجزاء من المنطقة الإفريقيَّة؛ حيث كانت تتبعها غالبًا مُصاهرة بين الأطراف ينشأ عنها جيل هجين ذو امتيازات وخصائص ثقافيَّة ولونيَّة معيَّنة عَبَّر عنها الشاعر الكانمي بقوله: (بسيط)

غَـيْـرِي عَــلَـيْـكُـنَّ يَـا زَهْـرَاءُ يَـصْـطَـبِـرُ
لِأَنَّ صَـبْـرِي عَـلَـى ذَاكَ الْـهَـوَى صَـبِـرُ
لَــوْنِـي بِـلَـوْنِـكِ مُـزْدَانٌ إِذَا اجْـتَـمَـعَـا
كَـمَـا يَـزِيـنُ سَـوَادَ الْـمُـقْـلَـةِ الْـحَـوَرُ
وَإِنْ شَـكَـكْـتِ فَـقِـيـسِـي قَـيْـسَ تَـجْـرِبَـةٍ
فَـفِـي اخْـتِـبَـارِكِ مَـا يُـنْـسَـى بِـهِ الْـخَـبَـرُ
إِنِّـي وَإِنْ أَلْـبَـسَـتْـنِـي الْـعُـجْـمُ حُـلَّـتَـهَـا
فَـقَـدْ نَـمَـانِـي إِلَـى ذَكْـوَانِـهَـا مُـضَـرُ
وَلَا يَـسُـؤْكَ مِـنَ الْأَغْـمَـادِ حَـالِـكُـهَـا
إِنْ كَـانَ بَـاطِـنَـهَـا الـصَّـمْـصَـامَـةُ الـذَّكَـرُ[1]

---

(1) جبران مسعود، التفاعل العقدي والحضاري بين الغرب الإسلامي والسودان الغربي، مجلة **كلية الدعوة الإسلامية**، طرابلس، العدد 22، 2005م، ص112.

3 - السُّلطة السياسيَّة، التي كانت تعتمد كثيرًا على سند عسكري لِنَشْر الدَّعوة وحمايتها، ولعلَّ أقربها هي دولة المُرابطين الصنهاجيَّة التي حملت لواء الدَّعوة إلى دين اللَّه منذ القرن الخامس الهِجري، وبِسَبَب اتِّخاذ أبرز دعاتها عبد الله بن ياسين رباطًا له في منطقة قريبة جدًّا من نهر السنغال؛ يعدها بعضهم السَّبب الرئيس لانتشار الإسلام في أقطار غرب أفريقيا، خصوصًا بعد إسلام عدد من الأعيان والملوك على أيديهم من أمثال ملك التكرور وارجابي بن رابيس الذي ذكر البكري أنَّه أسلم في القرن الخامس الهِجري قبل وفاته سنة 432هـ، وحَطَّم الأصنام التي كان يَعْبدها قَومه. غير أنَّ هذا الرأي قد يعتبر مجانبًا للصَّواب، ومُبالغًا في وصف دور المُرابطين وملحمتهم الجِهاديَّة في عُموم الغرب الإسلامي.

إلَّا أنَّ الفضل الكبير في انتشار الثقافة العربية الإسلاميَّة يعود إليهم لاهتمامهم الشديد بالعلم والتربية انطلاقًا من خَلْفيَّتهم الفِقهيَّة والتربويَّة الصارمة، وكان التعليم في عهدهم «مقصورًا في أوَّل الأمر على الفُقهاء والدُّعاة القادمين من الشَّمال، ولكن بعد مُدَّة تكوَّنت طبقة مُثقَّفة من السُّودان، تولَّت مَهَمَّة التعليم، وكانت غالبيَّتهم مِنَ الفُقهاء الذين أتقنوا اللُّغة العربيَّة، لُغَةِ الحَيَاةِ والدِّين والثقافة والتجارة. . .

وقد انتقل حُب المغاربة للنَّحو والصَّرف إلى السُّودان؛ لأنَّ كثيرًا من كُتب النَّحو حملها الأساتذة العرب والبربر إلى أفريقيا الغربيَّة، صَحْبة ما أدخلوه إلى تلك البِقَاع، وكان الطُّلَّاب يعكفون على الدِّراسة بِشَغَف وفَهْم واضح، ممَّا ساعد على انتشار المدارس»[1].

وبِسَبَب هذه السِّياسة التعليميَّة الرَّشيدة التي تبنَّاها قادة المُرابطين وتلاميذهم من الأفارقة الذين أورثوهم هذا الشَّغف الشديد بالمعرفة والتفقُّه في دين اللَّه من خِلال الأربطة؛ عرفت المنطقة لأوَّل مرَّة في

(1) عصمت عبد اللطيف دندش، **دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب أفريقيا**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1408هـ/ 1988م، ص168.

تاريخها نهضة ثقافيَّة وحضاريَّة مكَّنتها من توظيف اللِّسان العربي في المُبادلات التجاريَّة والصِّلات الدبلوماسيَّة خُصوصًا بعد تحوُّل عدد من الممالك الوثنيَّة إلى حُكومات إسلاميَّة تتبنَّى الشريعة في قضائها ونظمها الإداريَّة: «وقد بَلَغت اللُّغة العربيَّة، وهي اللُّغة التي تُكتب بها الكتب الدِّينيَّة وغيرها حدًّا يفوق كُلّ وصف من الغِنى والجَمال، فإذا ما تعلَّموا هذه اللُّغة، أصبحت لُغة التخاطب بين مُعظم القبائل، وهذا يعتبر تقدُّمًا من الناحية الحضاريَّة؛ إذ صحب ذلك ظُهور صناعات دقيقة مُتقدِّمة، وتجارةٍ لا كالتجارة الصامتة التي تقوم على الإشارات ولا كالمبادلات البدائيَّة في الخامات»[1].

هذا الجُهد المرابطي المُتميِّز في رعاية الثقافة والمعرفة في المنطقة؛ هو ما يُفسِّر وجود قواسم مُشتركة قوية بين النظم التعليميَّة ومُحتوى المناهج والمنظرة في المنطقة وجاراتها المغاربيَّة؛ لدرجة أنَّه يصعب التمييز بينهما، فالقراءة القرآنيَّة هي قراءة نافع بروايتيها ورش وقالون، والعقيدة أشعريَّة، والفِقه مالكي على سنن مدرسة القيروان التابعة لفتاوى ابن القاسم وسحنون، والخط مغربي، يقول القلقشندي عن بعض هذه المظاهر السائدة في دولة مالي في مَعْرض حديثه عن خطاب وجَّهه سلطان مالي (منسا موسى): «وكتابتهم بالخط العربي على طريقة المغاربة، وقد ورد إلى السلطان الناصر كتاب موسى بالخط المَغْربي»[2].

4 - الطُّرق الصوفيَّة، وبالرَّغم من ظُهور التصوُّف مبكرًا في المَشْرق الإسلامي منذ القرن الثاني الهجري إلَّا أنَّ مؤثراتها في المنطقة تزامنت مع انتقال بعض الشيوخ للإقامة فيها أو للتعليم والإرشاد، وفي هذا الصدد يُصنِّف المغيلي التواتي على رأس قائمةِ مَنْ ترك بصمات واضحة

(1) عصمت عبد اللطيف دندش، **دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب أفريقيا**، ص168.
(2) **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، ج5، ص398.

على الحياة الصوفيَّة في بلاد السُّودان الغربي، نظرًا لثقافته الموسوعيَّة، ومعرفته الدقيقة لأحوال المنطقة والمخاطر التي تُهدِّدها كما يقول المؤرخ الجزائري عبد القادر زبادية: «ولقد كان المغيلي من مُثقَّفي عصره النشطين، وله شخصيَّة قويَّة استطاع بواسطتها التأثير على النَّاس في السُّودان، فأصبح اسمه مقرونًا لديهم بكلمة الإمام»[1]، وبفضل هذه الروح العلميَّة الوثَّابة والتجربة الثريَّة تمكَّن في ظرف قياسي من التأثير بقُوَّة على الحياة الثقافيَّة من خِلال التعليم والكتابة والإفتاء، وعلى الحياة الروحيَّة بنقل الأوراد القادريَّة وإجازة بعض المُقدّمين؛ ولهذا يعتبره الكثيرون الأب الروحي للتصوُّف الطرقي.

«ومن أشهر الطُّرق الصوفيَّة الطريقة القادريَّة بواسطة الشيخ المغيلي وغيره كما في الإجازات، ثمَّ الشيخ سيِّد أحمد الرقادي وهكذا إلى الشيخ سيد المختار الكنتي ومن طريقته تفرَّعت القادريَّة المُختاريَّة والقادريَّة البكائيَّة ثم الطريقة الشاذليَّة والزروقيَّة والرجاعيَّة والدرديريَّة والجزوليَّة الشاذليَّة والسنوسيَّة والتجانيَّة»[2].

هذا، وقد اضطلعت الطرق الصوفيَّة بدور مَفْصلي في الإصلاح والتجديد من خِلال التربية والتعليم والدَّعوة والجِهاد، فنبغ من بينهم شُعراء وأُدباء فطاحل قدَّموا روائع في الأدب واللُّغة فضلًا عن العلوم الإسلاميَّة والإنسانيَّة العامَّة، وممَّا ساعدهم على أداء هذه المهمّة كَوْنها المحضن التربوي الوحيد الذي يشعر فيه الجميع من المُنضوين تحت لوائه برباط اجتماعي قوي ومُتماسك يقضي على مُختلف الفوارق الطبقيَّة والمهنيَّة، وتحفظ لهم كينونتهم وهُويَّتهم، فَعَلى سبيل المِثال لا الحصر يأتي الشيخ سيدي المختار الكنتي وابنه سيدي محمد على قائمة فطاحل اللُّغة

---

(1) الحضارة العربية والتأثير الأُوروبي في أفريقيا الغربيَّة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1989م، ص154.

(2) حمد محمود، **العلاقات الثقافية بين السكان في شمال وجنوب الصحراء الكبرى**، ص51.

والأدب العربي في العالم من خِلال دواوينهم ومؤلفاتهم الماتعة التي لا تقلّ شأنًا عن روائع فُحول اللُّغة من الأصمعي إلى ابن رشيق القيرواني، وما يقال عنهما ينطبق بشكل آخر على رموز التصوُّف المُتأخِّرين من الفُقهاء والعُلماء المُحقِّقين، كالشيخ أحمد بمبا، والشيخ الحاج مالك سي، والشيخ محمد خليفة نياس، وعبد الله ابن فودي الملقَّب بنادرة الزمان، والشيخ إبراهيم نياس، والشيخ موسى كمارا.

5 - العُلماء الذين تبوؤوا مناصب تعليميَّة في مُختلف دول وممالك المنطقة، وقد تميَّزت هذه الطبقة بتمثيلها النُّخبة؛ مما أكسبها هيبة عالية في نُفوس العامَّة والخاصَّة، وتودد إليها الحُكام وأعوانهم بغية نيل مرضاتهم والحَذَر من مُعاداتهم، ويعود هذا النُّفوذ إلى عهد المُرابطين كما سبقت الإشارة إلى ذلك؛ حيث كان أكثر هؤلاء يتكوَّن من العرب والبربر القادمين من أقطار المغرب العربي للإقامة الدائمة أو للتجارة أو للاستشارة، ويبدو أنَّ هذا النفوذ المُشرف لعُلماء مغاربة استمرَّ إلى القرن السادس والسابع عشر الميلاديين بدليل ما أكده شهود عيان من رحالة غربيين وقناصلة ووكلاء شركات تجارية أُوروبيَّة وفدوا إلى هذه البلاد لمهام استطلاعيَّة أو عمليَّة، فقد أشار الرحالة البرتغالي (غاداماستو) في القرن الخامس عشر الميلادي إلى وجود مُعلِّمين عرب حول أحد ملوك السنغال وحاشيته؛ لِمهمَّة التعليم والأعمال الإداريَّة، كما أكَّد كُلّ من لويس مورو شامبونو الفرنسي ومونغمو بارك الإنجليزي إلى نشاط ملحوظ ومُتميّز لمعلمين عرب في المنطقة نفسها فضلًا عن تطوُّر أساليب التعليم ومناهجه التي كانت تعنى بالعربيَّة عناية فائقة[1].

وهذه العناية هي سبب ما شهدته المنطقة في القرون اللَّاحقة وخصوصًا في الثامن والتاسع عشر الميلادي من نهضة ثقافية وأدبية مبهرة تتجلَّى آثارها في النِّتاج الشعري الذي خلفته قرائح الأدباء الذين كانوا في مُعظمهم فقهاء

(1) يُنظر: Djim Drame, Dara de Koki, L'Harmattan, Paris,2014, p.20

وعُلماء دين، فها هو ذا الشاعر السنغالي جيرن حامد آن يُباري الآخرين ويتحدَّاهم في العربيَّة بقوله: (بسيط)

يـا غـاديًـا تـركـب الأهـوال والـخـطـرا

وتـركـب الـبـيـد كـيـمـا تـدرك الـوطـرا

فَـبَـلِّـغَـن كُـلَّ قُـحّ مـن بـنـي زمـنـي

أَنّـى تـوجّـهـتَ أَنِّـي أَشْـعـرُ الـشُّـعَـرَا

ومثله يقوله أيضًا: (كامل)

أنـا شـاعـر الـبـيـضـان والـسـودان

تـرب الـقـصـائـد فـارس الـمـيـدان[1]

ويتجلَّى، هذا الحُب الشديد للعربيَّة والتفنُّن في الإبداع فيها نظمًا ونثرًا في اعتبارهم لها لُغة أم وطنية لا لسانًا وافدًا عليهم، فها هو ذا عالم النحو السنغالي مورخج كمب في مُقدِّمته يستخدم الأُسلوب المُستخدم نفسه عند ابن مالك العربي الأندلسي في تعريف الكلام: (رجز)

كـلامـنـا لـفـظ يـدلّـكـم عـلـى

مـعـنـى زكـا عـلـيـه صـمـت يـا مـلا[2]

هذا، التعلُّق الشديد بالعربيَّة واعتبارها رمز هُويَّة وأصالة ثقافيَّة، هو ما يفسِّر موقف الاستعمار الفرنسي المُعادي لهذه اللُّغة واتِّخاذه سياسات تربويَّة مُجحفة في حقِّها بهدف إضعافها وتحجيم دورها، وتفريغها من مُحتواها الثقافي والحضاري الغني بالتجارب والإنجازات، فقد دعا الحاكم الفرنسي لأفريقيا الغربية في سنة 1921م إلى تهميش العربيَّة ومُحاصرتها وبتر كل ما يمتُّ بصلة إلى دول المشرق والمغرب؛ وذلك في نشرة ورد فيها: «إنَّ كُلّ

(1) صالح عمر باه، **الثقافة العربية الإسلامية في الغرب الإفريقي**، ط 1427هـ/ 2007م، ص20.
(2) مُقدِّمة الكوكي، مخطوط، ص2.

نشرة تُمثِّل شكلًا مُعاديًا أو تكون مُشجّعة لنشاط الشيوخ يجب تحطيمها؛ إذ لا ينبني دورنا بطبيعة الحال على تشجيع نمو العقيدة الإسلاميَّة ولا على مُساعدة الجماعات الإسلاميَّة بل العكس.. ولا ينبغي بالخُصوص أنْ يطَّلع الأفارقة على ما يجري في شمال إفريقيا والشرق الأوسط حتى لا تصل إليهم عَدْوى الأفكار الهدَّامة من النهضة الإسلاميَّة، ونُريد أنْ نبعد التشجيع على استخدام اللُّغة العربيَّة، وأنَّه يجب وضع حد لنشاط مُعلِّمي العربيَّة والكتاتيب القرآنيَّة في البلاد»[1].

يمثل هذا الإعلان على وجازته حربًا مكشوفة ومفتوحة ضد اللِّسان العربي المُستخدم على نِطاق واسع عند المسلمين والوثنيين معًا في المنطقة لتجفيف منابع المُقاومة والرؤى الثوريَّة التي كانت تمتعض من هذا الوجود الأجنبي الغريب؛ ولهذا لم يكتفِ الحاكم العامّ بنشر هذه المنشورة فقط، بل اتَّخذت السُّلطات الاستعماريَّة سلسلة من القرارات الهادفة إلى إعادة تنظيم ميدان التعليم العربي الإسلامي ومُراقبة نشاطات الشيوخ المُمارسين له، والإشراف بشكل دوري على الدَّارسين حتى لا يتحوَّلوا إلى مواطنين مُعادين لفرنسا؛ ولهذا أقدمت على تأسيس مدارس عربيَّة على النمط الفرنسي في سنة 1908م كمدرسة بوتلميت بموريتانيا، ومدرسة سان لويس، ومدرسة تنبكتو، وعهد بالتدريس فيها إلى بعض الجزائريين المُتقنين للُّغتين بهدف تأهيل مُترجمين وكتَّاب عَدْل في المحاكم وإداريين، وأساتذة للُّغة الفرنسيَّة، ومُعلِّمين لمدارس قرآنيَّة، وقد اختيرت مُقرَّرات الدِّراسة فيها من بعض الكتب الدِّينيَّة واللُّغوية المعروفة في مجالس العِلْم التقليديَّة آنذاك كملحة الإعراب، ولاميَّة الأفعال، ومقامات الحريري، والمُعلَّقات، والرسالة، وتحفة الحكام، ولم تستمر هذه المدارس؛ حيث اضطرت السُّلطات لإغلاقها حين تحقَّقت من اكتمال مشروعها التغريبي في المنطقة[2].

---

(1) مصطفى ويال، **المساعد في إعداد مناهج اللغة العربية للمدارس السنغالية**، مطبعة تانجا، دكار، ط1429هـ/ 2008م، ص40.

(2) eorges Hardy, Conquéte morale, L’enseignement en AOF,Librairie Armand colin, Paris, 1917, p107-110

وبالرَّغم من سياسات التجفيف والاحتواء الممارسة ضد العربيَّة، فلم تلن قناة المدافعين عنها، وظلَّ الشعب الأفريقي في هذه البلاد شديد الحِرص على تعلُّمها وتعليم أبنائه لها على ما في ذلك من مخاطر بمصلحتهم الآنيَّة ومُستقبلهم الوظيفي في بيئة تزدحم فيها لُغات أجنبيَّة كثيرة مُمثلة أداة فرز اجتماعي ومهني.

وقد اتَّخذ تعليمها في هذه المرحلة بُعْدَين أهلي ورسمي، يتمثَّل الأول في الكتاتيب والمجالس العلميَّة التقليديَّة الموروثة من أربطة المُرابطين، والتي تميَّزت بِصَرَامتها ومُزاوجتها بين التعليم النظري والتربية العمليَّة، انضاف إليها بفعل الاحتكاك النَّشط مع العالم العربي منذ الخمسينيَّات بعد عودة طُلَّاب أفارقة من الأزهر والقرويين والزيتونة ومدارس جمعيَّة العُلماء الجزائريين، وقد استفاد هؤلاء العائدون من تجارب تحديث وتطوير التعليم العربي الإسلامي في هذه البلاد؛ فأسَّسوا في مُجتمعاتهم معاهد ومدارس للتعليم العربي الإسلامي وَفْق النمط الحديث؛ حيث يتلقَّى الطالب معارف لُغوية ودينيَّة مَمْزوجة بمعلومات عامة عن التاريخ والجغرافيا ومبادئ العُلوم والرياضيَّات، وما تيسر من اللُّغات الأوروبيَّة، في فصول دراسيَّة نظاميَّة تخضع لإشراف إداري.

وبالمُقابل، تبنَّى بعض هذه الدول غَداة استقلالها تدريس العربيَّة في مراحل التعليم الأساس والجامعي كالسنغال التي أكد رئيس وزرائها الأسبق مامادو جاه دوافع اتِّخاذ هذا القرار الاستراتيجي على النحو الآتي:

«وكان ينبغي ألَّا يكون توسعنا في العَلاقات العموديَّة مع الدُّول الكُبرى على حِساب عَلاقاتنا مع دول العالم الثالث التي تجمع بيننا بالإضافة إلى تضامن طبيعي ظُروف حياتيَّة مُتشابهة: (الفَقْر، وسُوء التغذية، وسُوء الاتصالات، وانعدام المُعدَّات...) وعليه فإنَّ اعتقادنا العميق على ضرورة التعاون مع هذه الدُّول دفعنا منذ الشُّهور الأُولى من استقلالنا، إلى إيجاد عَلاقات دبلوماسيَّة مع دول آسيا ودول الشرق الأوسط، ودول المغرب»[1].

---

(1) الحاج موسى فال، **اللغة العربية في النظام التعليمي السنغالي**، ط مام بنت مودي، تياس، 2006م، ص61.

المبحث الثاني:
إدراج اللُّغة العربيَّة في التَّعليم العام بالمدارس الأفريقيَّة

ومع استقلال جلّ الدُّول الأفريقيَّة في مطلع الستينيَّات، ظلَّ هذا الإرث الثقافي الاستعماري قائمًا يتحكَّم بقُوَّة في المنظومة التعليميَّة والثقافيَّة الوليدة من تهميش للُّغات الوطنيَّة والحُروف العربيَّة التي كانت تكتب بها، غير أنَّ السلطات السياسيَّة الجديدة أدركت مُبكرًا البُعد الحضاري العريق للُّغة العربية في المُجتمع الأفريقي وارتباط التُّراث الوطني المكتوب والشفهي بها، علاوة على حاجتها الماسة إلى التعاون الفني والتجاري والدِّيني مع الوطن العربي من أجل الانبثاق والنُّهوض، فراجعت سياساتها التعليمية وتبنَّت العربيَّة لُغة ثانية في مدارسها الابتدائية والإعدادية والثانويَّة، وفي أضيق الحدود لغة تعليم في بعض أقسام كليات الآداب، ومعاهد تكوين المُعلِّمين والمُعلِّمات، وعن هذه الحقيقة يقول المرحوم عبد القادر سيلا: «لقد استغرق وجود اللُّغة العربيَّة فترة طويلة من الزمن امتدَّت من العُصور الوسْطى إلى العصر الحديث لدرجة أنْ أصبحت الثقافة الإسلاميَّة العربيَّة جُزءًا لا يتجزَّأ من التكوين العقلي للإنسان السنغالي وثقافته، سواء تعلَّق الأمر قبل اتِّصاله بالغرب أو خِلال فترة الاستعمار أو بعدها.

وانطلاقًا من هذه الحقيقة التاريخية رأت الجِهَات المسؤولة ضرورة دراسة ثقافة وتاريخ البلاد بالاستعانة بالمخطوطات العربيَّة التي دوَّنها العرب والإفريقيون بالعربيَّة أو باللُّغات المحلِّية بواسطة الحَرْف العربي»[1].

ومُراعاة لهذا الواقع المُلحّ، وخُضوعًا لإكراهاته؛ قَرَّرت الحُكومة السنغاليَّة برئاسة المرحوم محمد جاه إدخال اللُّغة العربيَّة في النظام التعليمي السنغالي بقرار رقم 6293 الصادر في 11/يوليو/1960م، بعد إعلان الاستقلال بثلاثة أشهر؛ حيث تُدرس مادة اختياريّة بعد الانتهاء من الدُّروس

(1) **المسلمون في السنغال، معالم الحاضر وآفاق المستقبل، كتاب الأمة**، مطابع الدولة الحديثة قطر، شوال 1406هـ العدد، ص146-147.

الفرنسيَّة في الفَتْرة المسائيَّة، وقد دافع المرحوم عن هذا القرار بقُوَّة، وساق في مُذكَّراته عِدَّة مُبرّرات أملت عليه ضرورة تبنِّيه في تلك الفترة[1].

وبالرَّغم من عُنصر الاختياريَّة الذي اصطبغت به العربيَّة؛ فقد «زاد الإقبال المُتنامي على اختيار اللُّغة العربيَّة في المدارس الثانويَّة في التعليم العام الحُكومي حتى أصبحت في أكثر دول غرب إفريقيا هي اللُّغة الاختياريَّة الحيَّة الوحيدة التي لم تتأثَّر بالتدهور الذي أصاب نظيراتها الاختياريَّة في المدارس الثانويَّة الحكوميَّة كالإسبانيَّة، والروسيَّة، والألمانيَّة التي قلَّ الإقبال عليها»[2].

غير أنَّ هذا الإقبال الشديد على تعلُّم العربيَّة والدِّفاع عنها، لا يتناسب مع الحصيلة التعليميَّة المُنتظرة من المخرجات، فاللُّغات الأجنبيَّة الاختياريَّة الأُخرى تتميَّز عنها بمخرجات أكثر كفاءة وقُدرة على التعبير بسلاسة والكتابة بسلامة؛ ممَّا يعني وجود خَلَل تربوي أو تأطيري في المدخلات التعليميَّة. وبعد دراسة استقصائيَّة وجرديَّة لأساليب ومناهج اللُّغة العربيَّة لُغة ثانية في مدارس التعليم الأساس في بلادنا؛ توصَّلنا إلى تشخيص المشكلات الآتية:

أوّلاً - مشكلة المناهج

وتُعدّ إحدى أبرز مشكلات تعليم العربيَّة في أفريقيا، وتتمثَّل إشكالات المناهج في الآتي:

1 - عدم وجود مناهج مُصمّمة للبيئة الأفريقية بمكوِّناتها الطبيعيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة؛ لأنَّ من أهم أُسس بناء المنهج مُراعاة واقع المُجتمع والمُتعلِّم، فالبيئة الإفريقية لها خُصوصياتها الاجتماعيَّة والثقافيَّة، فضلًا عن خلفيَّات الدَّارسين اللُّغوية، فهم مُتعلِّمون راشدون إلى حدٍّ ما يُعبِّرون

---

(1) الحاج موسى فال، **اللغة العربية في النظام التعليمي السنغالي**، مرجع سابق.

(2) هارون المهدي ميغا، **اللغة العربية ومواكبة العصر**، **أعمال مؤتمر كلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة**، 14/ 07/ 1431هـ.

ويفكِّرون بلُغات تتأسَّس على قواعد وضوابط قد تختلف في بنيتها عن المعهود في العربية الكلاسيكيَّة والمُعاصرة.

2 - غياب عناصر المنهج الأخرى، كالإطار العام، والفلسفة العامَّة، والأهداف النهائيَّة والإجرائيَّة، وطرائق التدريس العامَّة والخاصَّة، والأنشطة والتقنيات التعليميَّة؛ حيث يختزل المنهج غالبًا هُنا في الكتاب المدرسي المُعد لبيئة أُخرى عربيَّة أو غربيَّة، على ما فيه من سلبيات. ولغياب هذه العناصر المِحْوريَّة، قد يقع العبء الأكبر على المُعلِّم في إيجاد بدائل أُخرى لتغطية هذا الفراغ وسد هذا النقص.

3 - الترقيع في المناهج، نظرًا لغياب منهج مُناسب، يضطر المدرِّسون أو المُشرفون التربويون ومديرو المَدَارس الناطقون بالعربيَّة إلى انتقاء نُصوص مُتعدِّدة من كتب مُختلفة بعضها من المغرب العربي، أو من مصر، أو من دول الخليج، فيؤدي ذلك إلى حُدوث خلط غير مُتجانس يشتِّت ذهن الدَّارس ويؤدي عادة إلى اضطرابات فكريَّة أو أيديولوجيَّة هو في غِنَى عنها في هذه المرحلة المُبكرة من دراسته.

4 - عدم توفُّر الكتاب المدرسي أسوة باللُّغات الأجنبيَّة الأُخرى التي يتمّ إعادة طباعة مُقرَّراتها بشكل دوري وبصُورة أكثر أناقة في الإخراج والتصميم وتنويع النُّصوص، وكرَّاسات التمارين والمعاجم المُصَاحبة والروايات القصيرة الدَّاعمة. وقد جَرَت في السنغال في الستينيَّات مُحاولة جمع الدَّارسين على كتاب «العربيَّة لُغة حيَّة» للكاتب الفرنسي من أصل جزائري هشام عطوي، لكن هذا الكتاب كما يقول الباحث التربوي السنغالي مصطفى ويال لم يحلّ المشكلة لاعتبارات كثيرة «فقد دخلت اللُّغة العربيَّة التعليم العمومي قبل الاستقلال وبعده دون منهج مُحدَّد ولا كتاب مدرسي مُعتمد، وكان الأمر متروكًا لاجتهادات المُعلِّمين والأساتذة الذين ينقص الكثير منهم -وإنْ كانوا مؤهلين علميًّا- الإعداد التربوي والمِهَني المُناسب، وخاصَّة في مجال إعداد المواد التعليميَّة وتدريس العربيَّة لُغة أجنبيَّة، وقد استمرَّ هذا الوضع إلى أواخر

السبعينيَّات عندما ظهر كتاب «العربيَّة لُغة حيَّة» لهاشم عطوي... وقرَّر في المرحلة الإعداديَّة والثانويَّة في بداية الثمانينيَّات، وهو كتاب وضِع أصلًا للتعلُّم الذاتي أو لتعليم العربيَّة بوساطة اللُّغة الفرنسيَّة، وقد صُمِّم وبُني على طريقة القواعد والترجمة»[1].

5 - صُعوبة المناهج على المُتعلِّمين، والسبب في ذلك يعود إلى ما سبقت الإشارة إليه من أنَّها صُمِّمت لبيئات أُخرى عربيَّة، ويوجد فرق كبير بين تعليم اللُّغة لأهلها وتعليمها للناطقين بغيرها، فالطفل العربي يأتي إلى المدرسة وقد استوعب جلّ هذه المُفردات والتراكيب بالعاميَّة أو بالفُصحى في بعض الأحايين، بينما يدخل نظيره الأفريقي قاعة الدَّرس مُفتقرًا إلى الحُروف والمُفردات الجديدة عنده، ناهيك عن التراكيب العربيَّة المُعقَّدة بِصِيَغها وبناها[2].

ثانيًا - المعلِّمون

وهُم غالبًا من أهل البلد حَمَلة مؤهّلات جامعيَّة أو قريبة منها، يتمّ اختيارهم بعد النجاح في الامتحانات المهنيَّة والتربُّص لشهور أو لسنة فما فوق في معاهد ومدارس تدريب المُعلِّمين، لكن عددًا كبيرًا منهم لديهم قُصور في توصيل المعلومات إلى الطُّلَّاب وتعوزهم البيئة التعليميَّة اللُّغويَّة الهادفة والناجحة لأسباب عِدَّة نُرجعها إلى الآتي:

1 - ضُعف الإعداد اللُّغوي في التخصُّص والمِهْنة؛ لأنَّ أكثرهم ليسوا خرِّيجي كُلِّيات التربية وإعداد المُعلِّمين؛ لأنَّ أكثر البرامج التدريبيَّة المُعتمدة في المعاهد والمراكز لم توضع ولم تُصمم من قبل مُتخصِّصين يأخذون في الاعتبار الأُسس النفسيَّة والاجتماعيَّة لدارسي اللُّغة العربيَّة

(1) **المساعد في إعداد مناهج اللغة العربية للمدارس السنغالية**، ص49.

(2) يُنظر: محمد بن عبد الله الدويش، **التعليم الإسلامي العربي في أفريقيا، قراءات أفريقية**، ص56-66.

من غير العرب والدَّوافع التي تحثّهم على تعلُّمها وإتقانها، ومن ثم يأتي إعداد المُعلِّم انعكاسًا لها.

2 - غياب عُنصر التخصُّص لدى عدد كبير منهم، بل حَصَل تخبُّط في تعيينهم فظهر من بينهم خريجو مُختلف التخصُّصات الإنسانيَّة والتطبيقيَّة، شريعة، آداب، علوم اجتماعية لجأوا إلى التعليم بعد أنِ انسدَّت أمامهم فرص الانخراط في السِّلك الوظيفي الرسمي أو الخاصّ، ومثل هؤلاء لا يتوقَّع منهم أنْ يقدِّموا شيئًا عمليًّا في البرنامج أو يُبدعوا في انتقاء واختيار المَهَارات اللَّازمة التي قد تخلق جوًّا تعليميًّا ناجحًا ومُتميزًا.

3 - ضُعف الإعداد اللُّغوي لهم لعدم وجود برامج وطنيَّة ومعاهد وكلِّيات تتبنى إعداد مناهج تعليم العربيَّة للناطقين بها، عَلَاوة على أنَّ أكثرهم تعلَّم العربيَّة لُغة ثانية أو ثالثة له في وقت مُتأخِّر من عمره، دون أن يجيدها كتابة ونطقًا ناهيك عن تعليمها وتدريب الطُّلَّاب على مُمارسة أساليبها، ولهذا كانت النتيجة تراكم أخطاء لُغويَّة وتركيبيَّة ذكر بعض الباحثين نماذج منها تكرَّرت على ألسنة مدرِّسين للعربيَّة في المدارس الأفريقيَّة، وهي لا تخرج في عُمومها عن الأخطاء التي يرتكبها الناطقون بغيرها لجهلهم بالقواعد أو تفكيرهم بثقافة اللُّغة الوسيط ؛ ومنها على سبيل المِثال:

- لم تكن معالم هذه المناهج مُحدَّدة.
- أن أهداف هذه المدارس الدِّينية هو تعليم الناشئين.
- فالتعليم في مدارسنا الإسلاميَّة ليس هادفًا لتكوين كوادر الموظفين[1].

بالإضافة إلى أخطاء كثيرة ملحوظة في استخدام الصِّفة والموصوف والإضافة والتذكير والتأنيث.

---

(1) يُنظر: محمد الدويش، **التعليم الإسلامي في إفريقيا**، ص69.

ثالثًا - الدَّارسون

وإذا نظرنا إلى الدَّارسين الذين يختارون العربيَّة لُغة ثانية في مرحلة التعليم الأساس؛ نرى أنَّهم يتزايدون بشكل عام مُقارنة باللُّغات الأجنبيَّة الأُخرى؛ غير أنَّ الدافع إلى تعلُّمها يتَّسم في العُموم بنوع من الضبابيَّة والغُموض، وكلَّما كان الدافع أقوى وأوضح لدى الدَّارس؛ كانت النتيجة أكثر فعاليَّة؛ حيث «أجمع التربويون على أنَّه كُلَّما كان وراء الدارس أو المُتعلِّم دافع يستحثّه وحافز يشدّه إلى التعلُّم كان ذلك أدعى إلى إتمامه تحقيق الهدف منه، وعلى النقيض من هذا نجد أنَّ وراء الكثير من حالات الفشل في التعلُّم فُقدان الدافع، ولقد ثبت من الدِّراسات أنَّ فقدان الدافع لتعلُّم اللُّغات الأجنبيَّة كان سببًا في عجز وضعف الدارسين»(1).

وقد أحصى بعض الباحثين تلك الدوافع عند تلاميذ السنغال في أربعة؛ في المرحلة الثانوية، مرتَّبة على النحو الآتي:

1 - دافع ديني باعتبارها لُغة القرآن الكريم والسُّنة النبويَّة، ومع أهمِّيَّة هذا الدافع وارتباطه بالتُّراث، غير أنَّه قد يُجرّد العربيَّة من صبغة الحيويَّة لُغة تواصل وتجارة ومعاملات دوليَّة كما يؤدي إلى عُزوف غير المسلمين عنها خوفًا من تغيير قناعاتهم العقديَّة.

2 - النجاح المدرسي، وهو الدافع السائد عند أكثر الدَّارسين الذين لا يرغبون في التخصُّص في اللُّغة العربيَّة، ولكنَّهم يختارونها لتحسين المعدَّل العام، وقد يهجرونها غالبًا بعد اجتياز الثانويَّة والنجاح في الشهادة.

3 - الرَّغبة في إتقان اللُّغة العربيَّة لزيادة رصيدهم من اللُّغات الأجنبيَّة في عالم مُعَوْلم يتطلَّب إتقان عديد اللُّغات للتعامل مع مُعطياته ومُتغيَّراته ببصيرة ودراية.

(1) المشكلات الاجتماعية والنفسية، ص15.

4 - التحدُّث باللُّغة العربيَّة، ويأتي في ذيل الدوافع ضعيفًا وخافتًا لدى جلّهم بحكم البيئة التي يعيشون فيها، وهي لا تُشجِّع على استخدام العربيَّة في الخطاب العام بسبب المد الفرانكفوني وما ارتبطت به اللُّغات الأجنبيَّة من فرز اجتماعي وترقٍّ وظيفي، كما أنَّه قد يواجه واقعًا صادمًا في العالم العربي الذي تنزاح فيه انزياحًا قويًّا فصحى التُّراث والاستعمال لصالح العاميَّات، وهكذا يعيش دارس العربيَّة غُربة حقيقيَّة في عُقر داره وفي محيطه الثقافي الذي كان ينبغي أنْ يتواصل معه بإيجابيَّة[1].

رابعًا - طُرق وأساليب التَّدريس

وباستقراء الطُّرق المُستخدمة في تعليم العربيَّة في المدارس الأفريقيَّة نستنتج ما يلي:

1 - الطريقة الإلقائيَّة، حيث يلقي المعلم ويتلقَّى المُتعلِّم، فيكون المعلم محور العمليَّة التعليميَّة وأساسها، وينحصر دور الطالب في النقل والترديد وهو موقف سلبي تربويًّا، يُرهق المُعلِّم ويُجرِّد المُتعلِّم من مواهبه وإمكاناته المعرفيَّة، وعدم مُراعاة الفروق الفرديَّة ومُيول الطُّلَّاب، وهي الطريقة القديمة التي استخدمتها مجالس العالم والمحاضر التقليديَّة؛ حيث كانت سنُو الدِّراسة تستغرق وقتًا طويلًا جدًّا لا يتناسب مع النتيجة المُنتظرة. طريقة النحو أو القواعد.

2 - وتعتمد على التحليل اللُّغوي في شرح القاعدة وسوق المُفردات والتراكيب، وتحفيظ النُّصوص النثريَّة والشعريَّة، وقد تنفر بعض الدَّراسين من تعلُّم العربيَّة؛ لتركيزها الشديد على القواعد وإهمالها مهارات اللُّغة الأساس، التكلُّم، والكتابة، والقراءة، فتجد مخرجات هذا النظام تحفظ المُتون اللُّغوية والنحويَّة ولا تستطيع التعبير بشكل سليم.

3 - طريقة الترجمة، وهي أكثر الطُّرق شيوعًا واستخدامًا في مدارسنا العامة

(1) يُنظر: مصطفى ويال، **المُساعد في إعداد مناهج اللُّغة العربية للمدارس السنغالية**، ص182.

لسُهولتها، ومَيْل الدَّارسين إليها، وتصميم الكتاب المَدْرسي القديم لهشام عطوي على أساسها، وفيها يقرأ المعلم النَّص ويعمل على نقلها إلى اللُّغة الوسيط، وتمكن سلبيَّاتها في تركيزها على مهارتي القراءة والكتابة، مع إهمال الكلام وتجميد أساليب التقويم الصحيحة والتمارين العمليَّة التي تدرِّبه على مُرونة إنتاج جُمل بالعربيَّة الفصيحة[1].

الخاتمة:

بعد هذا العرض الوجيز لتاريخ العربيَّة في المنطقة الأفريقيَّة وإشكاليَّات تعليمها لُغة ثانية في مراحل التعليم الأساس توصّلنا إلى الآتي:

1 - أنَّه ليست العربيَّة لُغة أجنبيَّة في البيئة الإفريقيَّة بل هي جُزء لا يتجزَّأ من أصالة هذه الشُّعوب وتُراثها القومي، وبالتالي فإنَّ مُحاولة النُّهوض بها مسؤوليَّة مُشتركة بين العرب والأفارقة الناطقين بغير العربيَّة.

2 - قيام أساليب تعليم العربيَّة في جلّ المدارس الإفريقيَّة على مناهج مُرقَّعة وغامضة لا تأخذ في الاعتبار آخر ما توصَّلت إليه تقنيَّات تعليم اللُّغات ومُقارباتها؛ ومن ثم ينبغي لمعاهد التدريب ومراكز أبحاث التعريب في العالم العربي أنْ تتواصل بشكل دائم مع الجامعات والمؤسسات التعليميَّة الرسميَّة والأهليَّة في البلاد الأفريقيَّة لبحث إمكانيَّة تصميم مناهج تتلاءم مع البيئة الأفريقيَّة شكلاً ومضموناً.

3 - يُعتبر التدريب المُستمر لمعلِّمي العربية والمُشرفين التربويين معضلة تربويَّة مُعقَّدة في أفريقيا؛ لافتقارها إلى أُطر تربوية ذات كفاءة ومَقْدرة وخبرة على التعاطي مع واقع ومتوقَّع للعربيَّة في إفريقيا، وفي هذا الصَّدد نُشيد بِجُهود معاهد تعليم العربيَّة للناطقين بغيرها في العالم العربي كمعهد الخُرطوم الدّولي ومعهد اللُّغويات بالرياض لكنَّها لا تتناسب مع حجم التحدِّي.

والله الموفق والهادي إلى سواء السَّبيل.

---

(1) يُنظر: أحمد الدياب، **المشاكل التي تواجه الأتراك في تعليم العربية**، أُطروحة ماجستير، جامعة غازي بتركيا، أنقرة، 2012م، ص117.



أ. فوزية محمود كشيم
كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس - ليبيا

تُمثِّل المَكْتبات الخاصَّة في مكتبة كُلِّيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة إضافة مُهمَّة لمُحتوياتها العامَّة، فهي مُختارات من مُقتنيات عُلماء بارزين في مجالاتهم، تولوا مُهمَّات التعليم والإفتاء والإشراف العِلْمي على الرسائل الجامعيَّة، ومارس أكثرهم التأليف والتحقيق العلمي، وبذلك كانت مكتباتهم في غاية الأهمِّيَّة للباحثين، إضافة إلى ما يكون في طررها من حواشٍ وتعليقات تهمّ الباحثين في حُقولهم العلميَّة والدَّارسين لحياتهم الخاصَّة.

دخلت هذه المكتبات إلى مكتبة كُلِّيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة عَبْر مراحل مُختلفة، فأغلبها كان بتوصية من أصحابها لتسليمها إلى هذه المكتبة بعد وفاتهم، نفع الله بها الباحثين والدَّارسين من طُلاب العلم وأساتذته، وأثاب مهديها جزيل الجَزاء.

مكتبة الأُستاذ المرحوم عبد الله محمد الهوني:

هي أولى المكتبات التي أهدتها أُسرته إلى كُلِّيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة، وتحتوي على جانب مُهم من الكتب اللُّغوية والأدبيَّة، وهي تُمثِّل مُقتنيات هذا العالم العامل والمُربِّي الجليل أثناء إقامته في طرابلس، أمَّا مَكْتبَته الأُخرى فقد تركها في مصر بلد دراسته.

لقد كان الورود المُبكر لمُحتويات مكتبة الأُستاذ الصالح عبد الله الهوني سبباً في توزيع مُقتنياتها بين كتب الكُلِّيَّة، فلم تبقَ مَكْتبته مُستقلَّة كما هو الحال في بقيَّة المَكْتَبات الخاصَّة، وقد حرمنا هذا من الوصول إلى مجموع المُلاحظات التي قد يكون هذا العالم الجليل وضعها في حواشي تلك الكتب أثناء قراءتها.

السِّيرة الذَّاتيَّة لصاحب المكتبة:

تلقَّى الأستاذ عبد الله الهوني تعليمه في المعاهد الدِّينيَّة الأزهريَّة بمعهد القويري بالإسكندريَّة، وتولَّى الخطابة ببعض المساجد بمصر في فترة مُبكرة من عُمره، وتخرَّج في قسم اللُّغة العربيَّة بِكُلِّيَّة دار العُلوم بالقاهرة، وعُيِّن أوَّل مُعيد في كُلِّيَّة المُعلِّمين العُليا بطرابلس، ونال في كلية دار العلوم المذكورة درجة الماجستير في تخصُّص الأدب الأندلسي، عن دراسته القيِّمة في أدب أُميَّة بن أبي الصلت الأندلسي بإشراف أحمد عبد المقصود هيكل، ونُشر ما جمعه وحقَّقه من شعر أُميَّة بن أبي الصَّلت بعناية صديقه الأُستاذ الدكتور محمد مصطفى بالحاج.

درَّس خِلال السبعينيَّات في قسم اللُّغة العربيَّة بجامعة طرابلس، وتولَّى رئاسة القسم فيها منذ سنة 1973، فأحضر عددًا كبيرًا من أساتذة دار العُلوم وصَفْوة من عُلماء ليبيا وغيرها، واتَّسع في عهده قسم اللُّغة العربيَّة بفضل التيسير في المُعاملات والتشجيع الذي يُحيط به الطُّلَّاب، وفتح قسم الانتساب الذي كان له الفضل في تخريج عدد كبير من طُلاب العِلْم من جميع أنحاء ليبيا، كما كان له الفضل في فتح الدِّراسات العُليا في قسم اللُّغة العربيَّة والدِّراسات الإسلاميَّة (خريف 78)، وشهد هذا القسم في عهده نهضة زاهرة؛ حيث تخرَّج فيه مُعظم أعضاء هيئة التدريس في أقسام اللُّغة العربيَّة والدراسات الإسلاميَّة بعدد كبير من الجامعات الليبيَّة.

أُصيب المرحوم الأُستاذ عبد الله الهوني بمرض عُضال وهو في الخمسين من عمره العامر، وفارق الحياة في أحد مُستشفيات ألمانيا يوم 4/ 2/ 1988م رحمه الله رحمة واسعة.

مَكْتَبة الأُستاذ الدكتـور المرحوم إبراهيـم عبد الله رفيدة:

تُعتبر مَكْتَبة الأُستاذ الدكتور إبراهيم عبد اللَّه رفيدة الخاصَّة ركيزة من الركائز التي توالى على إثرها إهداء المَكْتَبات الخاصَّة الكُبرى إلى مكتبة كُلِّيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة بطرابلس ليستفيد منها طُلاب العلم.

فقد أوصى الأُستاذ رفيدة بنيه قبل وفاته بوَقْف مَكْتَبته الخاصَّة على مَكْتَبة كُلِّيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة فكانت بذلك صَدَقة جارية ينتفع بها طُلَّاب العِلْم وزوَّار المكتبة. وقد تمَّت إضافتها للمكتبة سنة 2001/ 2002 عند تَسَلُّمها، وتمَّت معاملتها معاملة الكتب داخل المكتبة، بالإجراءات الفنيَّة اللَّازمة من تصنيف وفهرسة ووضعها على الأرفف، ويبلغ عــددها تقريبًا (9029) عنوانًا.

وتزخر مكتبة الأُستاذ الدكتور رفيدة بأنفس الكتب من مصادر ومراجع في المجال اللُّغوي والأدبي والدِّراسات الإسلاميَّة. وتحتوي -أيضًا- على (13) ثلاث عشرة رسالة جامعيَّة في مجالي اللُّغة العربيَّة والدِّراسات الإسلاميَّة التي كان هو المُشرف عليها أحيانًا.

السيرة الذاتيَـة لصاحب المكتبة:

ميلاده وتعليمه: (ميلاده سنة 1931 - وفاته سنة 1999).

هو الأُستاذ الدكتور الشيخ إبراهيم عبد الله محمد أحمد رفيدة، من قبيلة المقاصبة، ولد بمصراته بقرية القوشي وتوفِّي في مدينة طرابلس 1999م.

- بدأ تعليمه بِحِفظ القرآن الكريم في مساجد قريته ثم زاوية المُنتصر.
- الْتحق بجامع أحمد باشا الدِّيني بطرابلس في سنة 1946. حيث أخذ تعليمه الابتدائي والثانوي على أيدي أساتذة أجلَّاء.
- سافر إلى مصر والْتحق في العام الجامعي 1953-1954 بالأزهر في معهد البحوث الإسلاميَّة.
- انتسب في العام الجامعي 1954-1955 إلى كُلِّيَّة اللُّغة العربيَّة إحدى كُلِّيَّات الأزهر؛ حيث تلقَّى العُلوم العربيَّة والعُلوم الإسلاميَّة على أيدي

عُلماء ذكر المرحوم كثيراً منهم مُبرزاً فضلهم ومُظهراً مكانتهم. تخرَّج من الكُلِّيَّة سنة 1958م بتقدير جيد جدًّا.

- سُجِّل في قسم الدِّراسات العُليا بكُلِّيَّة اللُّغة العربيَّة بجامعة الأزهر في سنة 1969م للحُصول على درجة الماجستير. وتحصَّل عليها في سنة 1971م بتقدير مُمتاز.
- وتحصَّل في سنة 1976م على الدكتوراه مع مَرْتبة الشرف الأُولى والتوصية بطبع الرسالة وتبادلها مع الجامعات الأُخرى.

مُشاركاته ونشاطاته العِلْميَّة:

- عُيِّن عقب تخرجه مُدرِّسًا بمعهد أحمد باشا الدِّيني بطرابلس.
- شارك في إعداد المناهج الدراسيَّة وتأليف كتب اللُّغة العربيَّة لمعاهد المعلمين.
- سنة 1961م عُيِّن مُديرًا للمعهد الأسمري.
- سنة 1963م كُلِّف بعمادة كُلِّيَّة اللُّغة العربيَّة في البيضاء، وبقي عميدًا إلى سنة 1973.
- شارك في تأسيس جمعية الدَّعوة الإسلاميَّة العالمية عام 1974م؛ حيث كان من أعضائها المؤسسين وعضوًا في لَجنتها الإداريَّة، واستمر عضوًا مُهمًّا يُشارك في اجتماعاتها وبعض أنشطتها الثقافيَّة التي تتصل بِصِفته العِلْميَّة حتى وفاته.
- أشرف على تنظيم (ندوة التشريع الإسلامي) ورأس جلساتها التي عُقِدت في مدينة البيضاء سنة 1972م.
- بوصفه عُضوًا في جمعية الدَّعوة الاسلاميَّة العالميَّة قام برحلات مُتعدِّدة لحُضور مؤتمرات إسلاميَّة ومَهَّمَات دعويَّة في بعض الدُّول العربيَّة والإفريقيَّة الإسلاميَّة وبعض الدول الآسيويَّة.
- انضم لهيئة التدريس بِكُلِّيَّة التربية بجامعة طرابلس سنة 1976م، فدرَّس النحو والصَّرف، وشارك في إعداد مناهج الدِّراسات العُليا والتدريس في

قسم الدِّراسات العُليا بجامعة طرابلس، والإشراف على إنجاز البحوث والمُناقشة، فقد أشرف على عدد كبير من الطُّلَّاب، واستمرَّ في مسيرته العِلْميَّة فأنجز على يديه عدد من بُحوث الدكتوراه والماجستير.

- كما قام بالتدريس في كُلِّيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة بطرابلس، وأشرف وشارك في مُناقشة بُحوث الدِّراسات العُليا فيها.
- سنة 1991م حضر ندوة الإمام محمد علي الشوكاني التي عُقِدت في صنعاء بالاشتراك بين جمعيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة العالميَّة وجامعة صنعاء.
- سنة 1992م انتخبه مجمع اللُّغة العربيَّة بالقاهرة عُضوًا مراسلًا، واعتمد هذا الانتخاب بقرار وزير التعليم بجمهوريَّة مصر العربيَّة.
- من الأعضاء المؤسِّسين لمَجْمَع اللُّغة العربيَّة بليبيا.
- كان رئيسًا للجنة إعـداد المواقيت في لـيبيا.
- أشرف على بِنَاء مسجد عبد اللَّه بن عمر بحي الأندلس، وكان يؤم المُصلِّين ويُلقي الدروس الدِّينيَّة فيه.

مكتبة الأُستاذ المرحوم أحمد فريد الغالي:

أهدت أُسرته كُتبه الخاصَّة به لمكتبة الكُلِّيَّة سنة 2005م، وتضمّ المكتبة 301 عُنوان، وتنحصر في مجالات الأدب واللُّغة العربيَّة والتراجم والتاريخ. وبالرَّغم من مَحْدوديَّة العدد مُقارنة بالمكتبات الخاصَّة الأُخرى الموجودة في المكتبة، إلَّا أنَّها تحوي كُتبًا مرجعيَّة قَيِّمة وهذا يدلُّ على مَدَى ثقافة صاحب المكتبة وسِعَة اطِّلاعه.

ومن بين هذه الكُتب المرجعيَّة:

المجموعة الكاملة لطه حسين - العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي - الخصـائص لابن جنِّي - الكامل في التاريخ لابن الأثير - معجم الأدباء لياقوت الحمــوي - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة للشنتريني. وهي كما نُلاحظ ذات صِبغة عِلْميَّة أصيلة ومُهمَّة.

السِّيرة الذَّاتية لصاحب المكتبة (1932-2004):

هو الإذاعي المَعْروف **أحمد الغالي المَبْروك بن عامر مخلوف**، ولد في العجيلات سنة 1932، ودرس فيها الابتدائيَّة؛ حيث أطلق عليه أُستاذه (عمر التير) لَقَب فريد، قبل أنْ يُكمل دراسته في مدينة جنزور.

أعماله ومشاركاته:

- أسَّس مع ثُلَّة من رفاقه المُثقَّفين إذاعة المَمْلكة اللِّيبية في الخمسينيَّات، وكان أول مذيع ليبي يستمع اللِّيبيون لصوته عَبْر أثير إذاعة الملاحة المسموعة عام 1957م، وذلك قبل أنْ يتمّ اختياره من قبل وزارة الإعلام 1964 لتلقِّي دورة تدريبيَّة إذاعيَّة بالإذاعة البريطانية (بي بي سي) لمدة 3 سنوات، رجع بعدها إلى ليبيا ونقل على الهواء مُباشرة (المكوك أبولو11) في أوَّل رحلة للإنسان إلى القمر في يوليو 1969. وفي عام 1970 تمَّ تعيينه مُديرًا للإذاعة والتلفزيون وبقي في مَنْصبه لمُدَّة سنة قبل أنْ يُقدِّم استقالته ويتقاعد من الخِدْمة العامَّة.
- في عام 1980م أبرم عقداً مع هيئة الإذاعة البريطانيَّة (بي بي سي) المَسْموعة وعمل مُذيعًا ومُقدِّمًا للبرامج بالقسم العربي حتى عام 1991م، عاد بعدها إلى ليبيا وبقي فيها إلى أنْ وافته المنيَّة في يوليو 2004م رحمه اللَّه. وقد أطلق اسمه على شارع من شوارع زاوية الدهماني المُتفرِّع من شارع الشط منذ سنة 2010م.

مكتبة الأُستاذ الدكتور المرحوم السَّايح علي حسين (1936-2007):

- تمَّت إضافة مكتبة الدكتور السَّايح لمكتبة الكلية سنة 2009م.
- عدد عناوين الكتب الموجودة في المكتبة (4861) عُنوانًا، لم يتمّ حَصْر المجلَّات وبعض الكتب التي كان يراها د. السَّايح حسين غير مُهمَّة. (كما ورد في القوائم المُرفقة بالمكتبة).
- إنَّ تنوُّع حياته العِلْميَّة انعكس على كُتبه التي دأب على جمعها مع طول

مشواره العِلْمي فمواضيع كُتبه في مُختلف التخصُّصات العِلْميَّة من أدب ولُغة وإسلاميَّات وتاريخ ومعارف عامَّة، وهذا التنوع يكون -أيضًا- في نوعيَّة مصادر المعرفة ما بين كتب (مُجلَّدات) مرجعيَّة، ومجلَّات، ورسائل جامعيَّة، وبُحوث مؤتمرات وندوات.

السِّيرة الذَّاتية لصاحب المكتبة:

الأُستاذ الدكتور المرحوم السَّايح علي حسين من مواليد مدينة مسلاته. (1936-2007)، والتحق بالدراسة في زاوية ميزران وأحمد باشا بطرابلس سنة 1952. ثم سافر إلى الأزهر سنة 1954م والْتحق بالسَّنة الرابعة الابتدائيَّة في المعهد الدِّيني هُناك، ومن ثَمَّ الْتحق بمرحلة الثانويَّة لمُدَّة خمس سنوات. وفي سنة 1965م تخرَّج من كُلِّيَّة اللّغة العربيَّة.

مارس مهنة التعليم في مدرستي طرابلس الثانويَّة وسُوق الجمعة الثانويَّة مدة 6 سنوات. وفي أثنائها كان مُتعاونًا مع الصّحافة، ثم انتقل إلى التخطيط التربوي بوزارة التعليم، ثم اختير سنة 1973م رئيسًا للَّجنة الشعبيَّة للتعليم بمُحافظة الخمس حتى سنة 1975م.

انتدب بعدها مديرًا عامًّا للشؤون الإداريَّة بوزارة التعليم والتربية ثم كاتبًا عامًّا لوزارة التعليم إلى سنة 1982م.

اختير عُضواً غير مُتفرِّغ في اللَّجنة الفرعيَّة لمُراجعة قانون الأحوال الشخصيَّة بأمانة العدل وعُضواً غير مُتفرِّغ في اللَّجنة العِلْميَّة الاستشاريَّة في الهيئة العامَّة للأوقاف، وعُضواً في الهيئة المُشتركة لتأسيس المراكز الثقافيَّة الإسلاميَّة.

انتقل إلى جمعية الدعوة الإسلاميَّة العالميَّة فتقلَّد فيها مَهَمَّات مُتعدِّدة، منها: إدارة مكتب المؤتمرات، ثم مُقرّراً للجنة إدارة الجمعيَّة، وأُستاذًا مُتعاونًا مع كُلِّيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة في مجال التدريس منذ سنة 1986م إلى أنْ تفرَّغ للتدريس بها. وفي نِهاية 2004م رقِّي إلى درجة أُستاذ. كما اختير عُضوًا لمُراجعة الكُتب بمكتب الإعلام بجمعيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة وعُضواً باللَّجنة

العلمية بمجلس إدارة الكُلِّيَّة. في سنة 1998م تحصَّل على درجة الدكتوراه بدرجة جيّد جدّاً من جامعة القُرآن الكريم بالخُرطوم. وكُلِّف برئاسة قسم الدِّراسات القرآنيَّة، وظلَّ يشغله حتى توفَّاه الأجل سنة 2007م.

مكتبة الأُستاذ مصطفى بشير الفيلالي:

قامت أُسرة الأُستاذ المرحوم مصطفى بشير الفيلالي بإهداء مكتبته لمَكْتَبة كُلِّيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة أُسوة بِمَن سَبَقه في إهداء مَكْتَباتهم الخاصَّة بهم إلى هذه المكتبة. وتمَّت إضافتها إلى المَكْتبة يوم 6/ 12/ 2015م، وتتميَّز هذه المَكْتبة بأنَّها مؤلَّفة باللُّغة الإنجليزيَّة، وعدد الكتب فيها (64) عنوانًا.

السِّــيرة الذاتيَّــة لصاحب المكتبة:

ولد الأُستاذ المرحوم مصطفى بشير الفيلالي سنة 193 وهو يحمل ليسانس آداب من الجامعة اللِّيبيَّة، كُلِّيَّة الآداب - بنغازي، قسم اللُّغة الإنجليزيَّة. وتوفِّي سنة 2002م، وقد شَحَّت المعلومات عن الرجل لكن الحصيلة لمَكْتَبته تدلّ على ثقافته الإنجليزيَّة.

مكتبة الأُستاذ الدكتور محمد مصطفى بالحاج:

مع تخصُص الأُستاذ الدكتور محمد مصطفى بالحاج في النقد والبلاغة والعَروض، فإنَّ مكتبته غنيَّة بالكتب في تخصُّصات مُتعدِّدة، ويُمثِّل القسم الذي أهداه للمَكْتبة ما يقرب من 80% من مجموع مُحتوياتها، فقد احتفظ ببعض الكتب الأثيرة لديه والتي يحتاج إليها في حياته العمليَّة، فهو الأُستاذ الوحيد الذي أهدى كُتبه إلى المَكْتبة في حياته، رعاه الله.

لم يبدأ الفرز والتصنيف لهذه المَكْتبة والتي تليها؛ ولذا فلم تتوفَّر عند كتابة هذه النُّبذة معلومات عن عدد المُحتويات وأنواعها من كُتب ومجلَّات ووثائق. ولكن يقول الدكتور بالحاج: إنَّ تكوين هذه المكتبة يعود «إلى مرحلة دراستي للماجستير في كُلِّيَّة دار العُلوم بالقاهرة 1970-1973م، فقد حرصت

خِلالها على التردُّد على المكتبات القديمة والحديثة، ثم ازداد هذا الحِرص على اقتناء الكُتب والدَّوريات خِلال أسفاري الكثيرة وتردُّدي على المكتبات العربيَّة والأجنبيَّة، وحُضور مُعارض في عِدَّة بُلدان. وقد كان اهتمامي بالدِّراسات والدَّوريَّات أكثر من اهتمامي بالموسوعات والكُتب ذات الأجزاء المُتعدِّدة، كما أنَّ المكتبة يغلب عليها التنوُّع في مُختلف مجالات العُلوم والثقافة والآداب الإنسانيَّة».

السِّيرة الذاتيَّة لصاحب المكتبة:

تخرَّج الدكتور محمد مُصطفى بالحاج في كُلِّيَّة المُعلِّمين العُليا بطرابلس وعُيِّن مُعيدًا بها، ثم أُوفد للدراسة في مصر التي حصل فيها على درجة الماجستير في تخصُّص البلاغة والنقد سنة 1973م، ونال درجة الدكتوراه في بريطانيا سنة 1984 وترقَّى إلى درجة أُستاذ منذ سنة 1997، وعمل مُستشارًا لدى وزارة التعليم المالطية وأُستاذًا بقسم اللُّغة العربيَّة في جامعة مالطا ما بين 1998 و2002.

درَّس في الجامعة مُختلف العُلوم العربيَّة، وناقش أو أشرف على ما يزيد على سبعين رسالة على مُستوى الماجستير والدكتوراه، كانت إحداها في جامعة محمد الخامس بالمغرب، وله عدد من المؤلفات منها شاعريَّة أبي العَلاء في نظر القُدامى، ومجاز القرآن للعز بن عبد السَّلام تحقيق ودراسة، وكتابة التقارير، والكتابة العربيَّة، والكتابة الوظيفيَّة، وأُصول الكتابة، ولديه مشروعات كتب مُهِمَّة لمَّا تطبع.

شارك الأُستاذ الدكتور محمد بالحاج في مؤتمرات وندوات عِلْميَّة كثيرة داخل ليبيا وخارجها، وله عُضوية في العديد من اللِّجان العِلْميَّة منها عُضويَّته في مَجْمع اللُّغة العربيَّة اللِّيبي الذي كان ضِمن اللَّجنة المؤسسة له في تسعينيَّات القرن الماضي.

مكتبة فضيلة الشيخ عبد الرحمن القلهود:

تُعدّ مكتبة الشيخ عبد الرحمن القلهود من نفائس ما أُهدي إلى مكتبة كُلِّيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة، وقد أهدتها أُسرته الكريمة خِلال سنة 2014 لتكون مرجعًا لطُلَّاب العلم في ليبيا والعالم، وتتميَّز هذه المكتبة بحُسن الاختيار وجَودة التجليد، وتتنوَّع مُحتوياتها بين الدِّراسات الإسلاميَّة واللُّغة العربيَّة والمعارف العامَّة، وتدلّ على سَعة ثقافة صاحبها وتنوُّع جوانب مَعْرفته، وربطه بين القديم والحديث، وحسن ذوقه ودقة تنظيم مَكْتَبته.

على أنَّ المِيزة الأبرز لهذه المكتبة هي كَوْن مُقتنياتها تعود إلى الستينيَّات، فهي تشتمل على طبعات صارت نادرة وتحقيقات نفيسة، فالرجل يحسن اختيار مُقتنياته من حيث التحقيق والطبع والقِيمة العِلْميَّة.

لم يتمّ إحصاء المكتبة حتى الآن ولا تصنيفها، ولكنَّها لا تقلّ عن ثلاثمائة عُنوان في التقديرات المبدئيَّة، وبعضها في أكثر من مُجلَّد، مع وجود كميَّة من الكُتب غير المُجلَّدة.

السِّيرة الذاتيَّة لصاحب المكتبة:

ولد الشيخ عبد الرحمن القلهود في طرابلس الغرب (سنة 1911 وتوفِّي سنة 1976) وتعلَّم على غِرار أبناء عَصْره في كتاتيب البلد، وحَظِي بعناية شُيوخه في عُلوم الشريعة والنحو والبلاغة والأدب، ومنهم: الشيخ إبراهيم باكير، والشيخ عثمان الكاجيجي، والشيخ عبد الرحمن البوصيري الغدامسي، والشيخ علي النجار، والشيخ أحمد البكباك، والشيخ علي الغرياني التاجوري، والشيخ مختار الشكشوكي، والشيخ أبو بكر بلطيف، وقد تولَّى التعليم في مطلع الخمسينيَّات، فكان مُبرزًا في تدريس الفِقه والبلاغة والنحو والبيان، وقام خطيباً في جامع أحمد باشا القره مالليي فترة طويلة كان آخرها في بداية السبعينيَّات من القرن الماضي، وعُيِّن مُديراً لمعهد أحمد باشا الدِّيني سنة 1952 قبل نقله إلى منطقة الظهرة لاحقًا.

كان عُضواً في الجَبْهة الوطنيَّة المُتحدة في أواخر الأربعينيَّات، ثمَّ في هيئة تحرير ليبيا التي يرأسها بشير السَّعداوي الذي ترأس المؤتمر الوطني العام، وكان الشيخ عبد الرحمن أحد البارزين من أعضائه الذين تمَّت تزكيتهم للمُشاركة في الانتخابات من قِبَل رئيس المؤتمر، وكان له الأثر البارز في مُناقشات البرلمان، ثم تولَّى وزارة العَدْل في عدد من الحُكومات، منها حُكومة محمد الساقزلي 1954، ومصطفى بن حليم بعد استقالته، وكذا في حُكومة محمد عثمان الصيد 1963، وفي حكومة محمود المُنتصر بعده، كما تولَّى وزارة الدولة سنة 1960 ووزارة المعارف سنة 1964، ومن ثم تولَّى دار الإفتاء في آخر هذا العام، وكان العضو الأبرز في مُلتقى الأربعاء الذي يحضره أبرز فُقهاء طرابلس، وفيهم الشيخ الأديب عبد السلام خليل، والشيخ خليل المزوغي، والشيخ أحمد الخليفي، والسيد أحمد الحصائري، والشيخ محمود القندي، والشيخ علي القلعاوي وغيرهم.

أمَّا خارج البلاد فقد كان عُضواً في مَجْمع البحوث الإسلاميَّة بالأزهر، وحُضور في المؤتمر الإسلامي بلاهور، والمؤتمر الإسلامي في جدَّة، وكوالا لمبور.

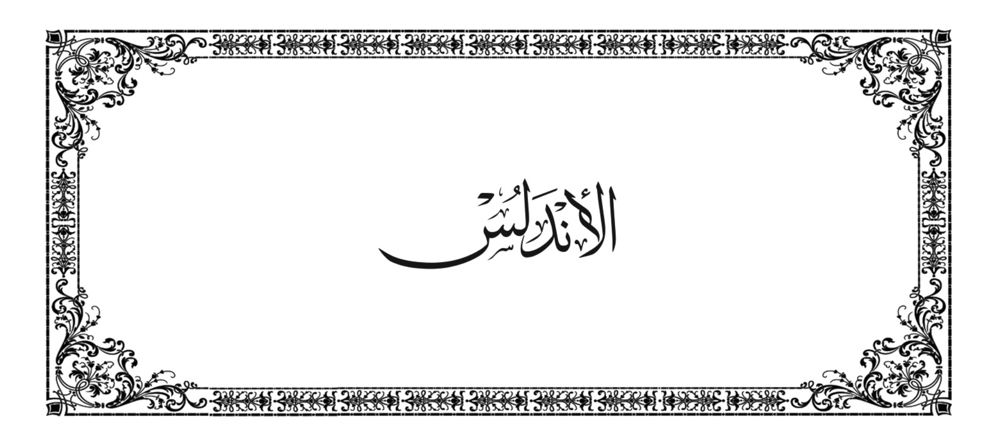
مُلاحظات على المكتبات الخاصَّة

- تمَّ وضع مُلصق في أعلى الكتاب يحمل لَقب صاحب المكتبة حتى يتمّ معرفتها أثناء الاختلاط.
- البَدء في إعادة تنظيم وتسجيل المَكْتَبات الخاصَّة وحِفْظها في الجهاز، لمعرفة العدد الصحيح والعناوين لكُلّ مكتبة.
- لم يتمّ حتى الآن فهرسة وتصنيف مكتبتي الأُستاذ الدكتور محمد مصطفى بالحاج ومكتبة الشيخ عبد الرحمن القلهود.
- مكتبة الدكتور السائح يتم حاليًّا تسجيلها وإدخالها في منظومة (الإكسيل) وترتيبها برقم التسجيل.

- مكتبة الأُستاذ الفيلالي تمَّ إدخالها على (الإكسيل) وسحبها على ورق، وسيتمّ إدخال باقي المَكْتَبات الخاصَّة الأُخرى على هذه المنظومة.

وبالله التوفيق


المعارف الإسلامية
سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون



الأندلس

أ.د. عبد الحميد عبد الله الهرّامة
كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس - ليبيا

الأَنْدَلُس أو الفاندلس اسم مأخوذ من قبيلة الوندال الجرمانيَّة القادمة من الدول الإسكندنافيَّة، وقد حكمت هذه القبيلة شِبْه الجزيرة الإيبيريَّة المعروفة الآن بإسبانيا خِلال القرن الخامس الميلادي(1)، ثم طُردت إلى الشَّمال الإفريقي بأيدي قبيلة جرمانية أُخرى هي قبيلة القوط الغربيين.

وحين قَدِم العرب إلى شِبه الجزيرة الإيبيريَّة سنة 93 للهِجرة 711 للميلاد احتفظوا باسم الأندلس وأطلقوه على ما يضمُّ الآن إسبانيا والبرتغال، وأسَّسوا فيها حضارة مُتميِّزة بقيتْ حتى سنة 898 للهِجرة 1492 للميلاد، وهو التاريخ الذي سُلِّمت فيه مفاتيحُ غرناطة إلى المَلكة إيزابيل وزوجها فردينان، وخرج منها الأمير أبو عبد الله الصغير آخر ملوك الأندلس الإسلاميَّة مُتَّجهًا إلى الشَّمال الإفريقي.

وتُعتبر القُرون الثمانية التي قضاها المسلمون في ربوع الأندلس من أَغْنى

(1) للتوسُّع في تاريخ إسبانيا قبل الفتح الإسلامي انظر: كتاب **إسبانيا شعبها وأرضها**، وحاشية **الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة**، ط2، ص25 اعتمادًا على:

- Antonio Ballestros: Sinteses de Historia deEsPana, pp.10FF.

- Aguado Diexe, pp.153 FF

وأزهر حَلقات الحَضَارات التي شهدتها شِبْه الجزيرة الإيبيريَّة في تاريخها الطويل، ولا زالت آثارها العِلْميَّة والأدبيَّة والمِعْمَاريَّة شاهدة حتى اليوم، ودالَّة على أصالة تلك الحَضَارة وتقدُّمها، فقد بقيت الآثار العربيَّة الإسلاميَّة في تلك البلاد ماثلة على هيئة عمارة، ومخطوطات ووثائق، ومُفردات عربيَّة في اللُّغة الإسبانيَّة، ورُموز ومُسمَّيات تاريخيَّة، كما بقيت في دماء الشعب، وفي نُظم حياته الاجتماعيَّة وغيرها من مظاهر الحياة.

الدول الإسلاميَّة في الأندلس:

1 - عصر الولاة:

تولَّى في هذا العصر ولاة يتبعون لمركز الخِلافة في دمشق وبغداد ويبدأ هذا العَصْر بدخول طارق بن زياد وموسى بن نصير إلى الأندلس سنة 93هـ/ 711م، وينتهي بقيام الدَّولة الأُمويَّة بداية بِعَصْر الإمارة، وقد كانت الأندلس في هذه الفترة تابعة للدَّولة الأُموية في دمشق ثم العباسيَّة في بغداد، وحكم الأندلس فيها ولاة أشهرهم السمح بن مالك الخولاني، وعنبسة بن سحيم الكلبي، وعبد الرحمن الغافقي.

2 - عصر الإمارة:

بدأ عصر الإمارة بتأسيسها من قِبَلِ الأمير الأُموي عبد الرحمن الداخل سنة 138هـ/ 756م إثر قُدومه إلى الأندلس فارًّا من مُطاردة العباسيين للأُمويين؛ حيث التفّ حوله أنصار بني أمية، وكوَّنوا دولة أُمويَّة أندلسيَّة مُزدهرة، مثَّلت العصر الذهبي لتاريخ الإسلام في الأندلس، غير أنَّ هذا الأمير ومن بعده تعرضوا لثورات مُتوالية كادت أنْ تعصف بالدولة حتى تولَّى عبد الرحمن الناصر الحكم سنة 300 للهجرة، فاستتب الأمن في أيامه وازدهرت الحياة العامَّة، الأمر الذي شجَّعه على إعلان دولة الخِلافة.

3 - عصر الخلافة (316هـ - 422هـ):

يبدأ عَصْر الخلافة بإطلاق لَقب الخليفة على الأمير عبد الرحمن الناصر أقوى مُلوك الأندلس من سنة 316هـ/ 929م، وقد دام حُكمه في قرطبة حتى سنة 350 للهجرة، ويستمر عَصْر الخلافة في ابنه وحفيده، وتلتصق به فترة الحجابة بقيادة المنصور بن أبي عامر، وهي التي حافظت على اسم الخِلافة باحتضانها لحفيد الخليفة حتى سنة 422 هـ تاريخ قيام الطوائف.

4 - عصر مُلوك الطوائف (422هـ - 484هـ):

استغلَّت شخصيَّات ذات تأثير اجتماعي واقتصادي وعسكري في المُدن الأندلسيَّة ضُعف الدَّولة المركزيَّة فاستولوا على مقاليد ما بيدهم من المدن والقرى، وتختلف في اتِّساعها وضيقها بحسب وضعها الجُغرافي. فكان من ذلك بنو جهور في قرطبة، وبنو عباد في إشبيليا، وبنو هود في طليطلة، وبنو زيري في غرناطة، وبنو الأفطس في بطليوس وسِواهم.

5 - عَصْر المُرابطين (488-541هـ):

أمام الغزو النَّصراني الذي تعرَّضت له دول الطوائف بعد ضعفها لم يكن لهم مندوحة من الاستعانة بإخوتهم في المغرب؛ حيث توجد دولة فتيَّة وقويَّة تُسمَّى دولة المُرابطين.

ولـمَّا كانت هذه الدولة قائمة على أساس ديني فقد تولَّت الدَّعوة إلى الجهاد واستجابت إلى صريخ المُستغيثين، وانتصرت على النَّصارى في العديد من المواقع، وأشهرها معركة الزلاقة، ثم استجابت لدعوة الفقهاء بعزل مُلوك الطوائف بوصفهم السَّبب المُباشر لازدياد أطماع النَّصارى.

6 - عَصْر الموحدين (541-668هـ):

ضيَّق الموحِّدون الخناق على المُرابطين في أواخر النِّصف الأوَّل في القرن السَّادس الهِجري، واستطاع المهدي بن تومرت بما يملكه من قُدرة

كلاميَّة أنْ يؤلِّب المغاربة على المُرابطين، ونفعهم في ذلك الأندلسيُّون، ونفضوا أيديهم من بيعة المُرابطين، فعاد إلى الأندلس عصر طوائف جديد حتى قدم الموحدون سنة 541هـ، ولئن تمتَّعت فترة الموحدين بالأمن فإنَّها لم تكن فترة قتال خارجيَّة وهو ما جعل النَّصارى يطمعون في استقطاع أرض جديدة كُلَّما حانت لهم فرصة سانحة، وكان أكبرها معركة العقاب التي هزم فيها الموحّدون أمام النَّصارى، وكانت من عوامل سُقوط هذه الدولة التي انهارت على أيدي المرينيين في المغرب.

7 - دولة غرناطة (635-897هـ):

مرَّت الأندلس بفترة طوائف ثالثة بعد رحيل الموحدين كانت خِلالها المُدن الأندلسيَّة لُقمة سائغة في أفواه النَّصارى المُتلهِّفة لابتلاعها.

وسط هذا الوضع الخطير على مصير الإسلام والمسلمين في الأندلس قامت دولة بني نصر في غرناطة وما يتبعها من أقاليم وحُصون، وقد رحل إليها العديد من المُسلمين الذين احتلَّ النَّصارى ديارهم، فطُردوا أو رغبوا عن الحياة في بيئة مُعادية.

ولئن استمرت الدولة النصريَّة ما يزيد على القرنين من الزمان فإنَّ الصِّراع على السُّلطة داخل البيت النّصري وتضييق النصارى من الخارج جعل الدَّولة النّصريَّة تنحصر في الأطراف الجَنوبيَّة للأندلس قبل أنْ تلفظ أنفاسها الأخيرة سنة (897هـ/ 1491م).

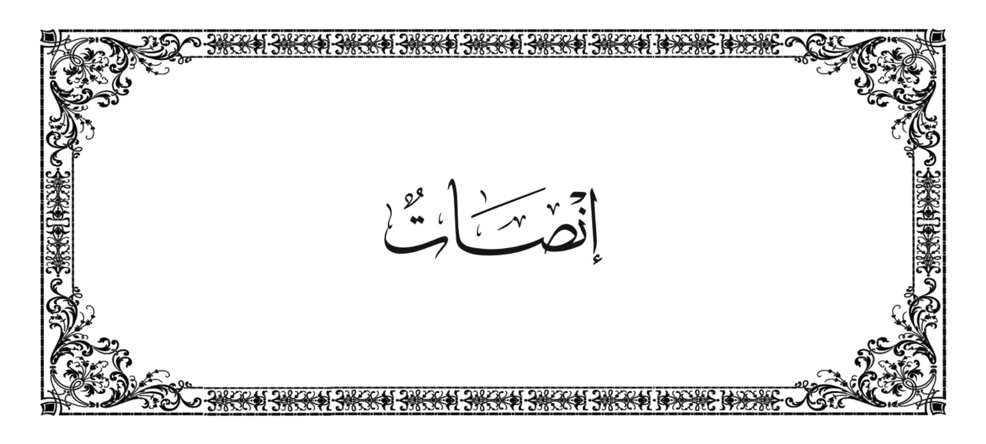
شهدت الأندلس خِلال وجود المسلمين فيها على مَدَى ثمانية قُرون نهضة عِلْميَّة وأدبيَّة ومعماريَّة وزراعيَّة كُبرى لا يُمكن اختصار التعريف بها في هذه العُجالة، ولكن العَوْدة إلى كتاب بلنثيا المعروف بـ **تاريخ الفكر الأندلسي** يُعطي القارئ معلومات شتى عن النبوغ الأندلسي في المجال الفكري، ويُمكن أنْ يجد المطَّلع على **نفح الطيب** للمقري التلمساني نماذج من آداب الأندلسيين وأخبارهم، لكن من أراد أنْ يقف على تفاصيل ذلك في العُلوم والفُنون والآداب فليعد إلى المكتبة الأندلسيَّة في العلم الذي يختاره، وسيجد جُهوداً

عِلْميَّة جديرة بالتقدير والعرفان، نذكر منها على سبيل التمثيل لا الاستقصاء مؤلَّفات ابن حزم في عُلوم وآداب شتَّى، ومؤلَّفات ابن حيان في التاريخ، ومؤلَّفات ابن عبد البر وابن رشد الجد وأبي علي الصدفي في الحديث والفِقه، ومؤلَّفات ابن بسام والفتح ابن خاقان وابن الخطيب في التراجم والأدب، ومؤلَّفات ابن رشد الحفيد وأبناء زهر في الفلسفة والطِّب، وغير هؤلاء كثر في مجالات شتَّى.

ومن أراد أنْ يعرف مِعْمار الأندلس فليرجع إلى ما كتبه باسيليو بايون مالدونادو فهو قد كتب الكثير في هذا المجال ومن العرب الأساتذة السيد عبد العزيز سالم وكتابه قرطبة حاضرة الحضارة في الأندلس، وحسين مؤنس وكتابه رحلة الأندلس حديث الفردوس المفقود، ومحمد عبد الله عنان في كتابه آثار الأندلس الباقية.

وفي المكتبة الأندلسيَّة جانب مُهم خاصّ بالتراجم، وتأتي أهمِّيته من أنَّه معرض لمسيرة البارزين من الأندلسيين في كُلّ مجال، ولئن اختصَّت بعض كُتب التراجم بفئة خاصَّة من النَّاس كقُضاة الأندلس للنباهي، إعتاب الكتاب لابن الأبار، وترتيب المدارك في أعلام مذهب الإمام مالك وذيوله، فإنَّ عدداً كبيرًا من كتب التراجم الأندلسيَّة كانت للمشاهير في عُلوم شتَّى مثل مؤلَّفات ابن سعيد، ومؤلَّفات ابن الخطيب، ومؤلَّفات المقري التلمساني.

ويبقى الحديث عن الأندلس ذا شجون وشؤون ولكن ما لا يدرك كُلّه لا يترك جلّه.



إنصَاتُ

د. صالح محمّد الشريف
جامعة طرابلس - ليبيا

الإنصاتُ: مصدر للفعل الماضي الرباعي (أَنْصَتَ) المزيد بالهمزة، وأصله (نَصَتَ) بفتح النُّون والصَّاد، ثلاثي مُجرَّد من باب ضَرَب. وزيادة المبنى -في الغالب- تكسبه معنى جديدًا، كالتعدية، والصيرورة، والإزالة، والمُصادفة على حال، والدُّخول في الزمان أو المكان[1].

ويستعمل الفعل أنصتَ لازمًا ومُتعدّيًا؛ تقول: أَنْصَتَه، وأَنْصَتَ له، وأنصت إليه. جاء في اللِّسان: «أَنْصَتَ يُنْصِتُ إِنْصاتاً إِذا سَكَتَ سُكوتَ مُسْتَمع، وقد أَنْصَتَ، وأَنْصَتَه إِذا أَسْكَته، فهو لازم ومُتَعَدٍّ. وفي حديث طلحة قال له رجل بالبصرة: أَنْشُدُكَ اللهَ لا تكن أَوَّلَ من غَدَر، فقال: طلحة أَنْصِتُوني أَنْصِتُوني. قال الزمخشري: أَنْصِتُوني من الإِنْصاتِ، قال: وتَعَدِّيه بإلى فحذفه؛ أَي: اسْتَمِعُوا إِلَيَّ»[2].

ومن اللَّازم ما جاء في قول الشاعر: (بسيط)

قَالَ الْإِمَامُ عَلَيْكُمْ أَمْرَ سَيِّدِكُمْ   فَلَمْ نُخَالِفْ وَأَنْصَتْنَا كَمَا قَالَا

(1) انظر: **تصريف الأسماء والأفعال**، للدكتور فخر الدين قباوة، ص111 وما بعدها.
(2) **لسان العرب**، لابن منظور، (نصت)، 2/ 99.

ومن المُتعدِّي ما جاء في قول لُجيم بن سعد في بعض الرِّوايات: (وافر)

إذا قَـالَـتْ حَـذَامِ فـأنْـصِـتُـوهـا   فـإنَّ الأمْـرَ مـا قَـالَـتْ حَـذَام

وتدور معاني الفعل أنصت في لُغة العرب حَوْل معاني: السكوت للاستماع والإصغاء والمُراعاة وترك النطق[1]، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[2].

والاسْمُ من الإنْصَاتِ «النُّصْتَةُ» بالضَّمِّ[3]، وَمِنْه قولُ عُثْمَانَ لأُمّ سَلَمَةَ، رَضِي الله عَنْهُمَا: «لَكِ علَيَّ حَقُّ النُّصْتَةِ»[4].

والانْتِصَات سكوت المستمِع[5]، قَالَ الطِّرمّاح: (طويل)

يُـخـافِـتْـنَ بَـعْـضَ الـمَـضـغِ مـن خَـشْـيَـةِ الـرَّدَى

ويُـنْـصِـتْـنَ لـلـسَّـمْـعِ انْـتِـصـاتَ الـقُـنَـاقِـنِ

واسْتَنْصَتَه: سأله أن ينصت[6]. قال الطِّرمّاح: (طويل)

يَـزِيـدُ غَـدَا فِـي عَـارِضٍ مُـتَـأَلِّـقٍ   مَرَتْهُ الصَّبا واسْتَنْصَتَتْهُ دَبُورُها

والإنْصَات في اللُّغة يكون في كُلّ شيء إلَّا أنْ يدلّ دليل علىٰ اختصاص شيء[7]، وقال الزّجّاج: «يجوز أنْ يكون «فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا» اعملوا بما فيه ولا تجاوزوا»[8].

---

(1) انظر: **رسالة السجزي لأهل زبيد في الردّ علىٰ من أنكر الصوت والحرف للسجزي**، ص217؛ **ومفردات غريب القرآن**، للراغب الأصفهاني، ص496.

(2) الأعراف، الآية: 204.

(3) انظر: **تاج العروس**، للزبيدي، (نصت)، 5/ 121.

(4) **لسان العرب**، لابن منظور، (نصت)، 2/ 99.

(5) انظر: **لسان العرب**، لابن منظور، (نصت)، 2/ 98؛ **وتاج العروس**، للزبيدي، (نصت)، 5/ 121.

(6) انظر: **أساس البلاغة**، للزمخشري، (نصت)، 2/ 274.

(7) انظر: **إعراب القرآن**، للنحّاس، 2/ 173.

(8) **معاني القرآن وإعرابه**، للزجّاج، 2/ 398.

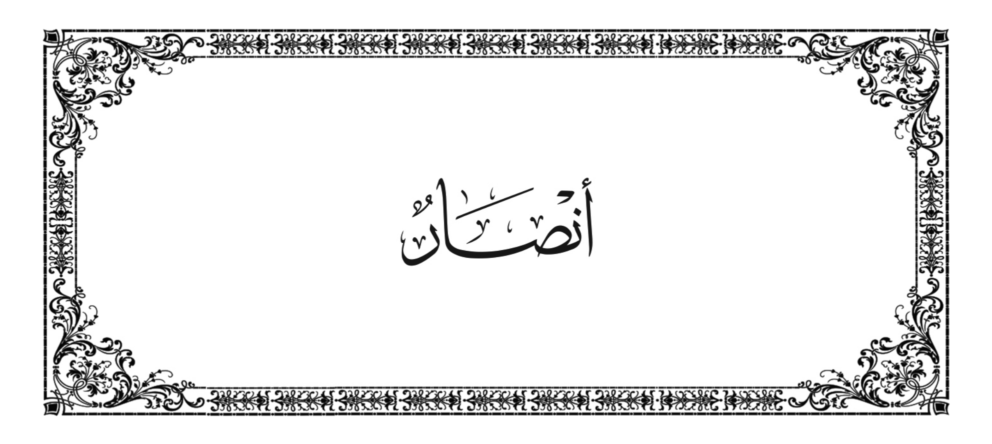
وقد اختلف أهل العِلْم في حُكم الاستماع للقرآن، فمنهم من جعله واجبًا مُطلقًا، ومنهم من قيَّده بقيود مُختلفة[1].

وحاصل الخِلاف أنَّه لا يجب الاستماع للقارئ في غير الصَّلاة[2]، والذي يؤكِّد ذلك ما أخرجه أبو داود بإسناد صحيح عن أبي سعيد الخدري ﵁ قال: «اعتكف رسول الله ﷺ في المسجد، فسمعهم يجهرون بالقراءة، فكشف الستر وقال: «ألا إنَّ كلَّكم مُناجٍ ربَّه، فلا يؤذينَّ بعضكم بعضًا، ولا يرفع بعضكم على بعض في القراءة»[3].

ففي هذا الحديث دلالة واضحة على عدم وجوب الاستماع لقراءة القارئ في غير الصَّلاة؛ لأنَّه ﷺ أقرّ الصَّحابة على قراءة كلّ واحد لنفسه، وعدم استماع بعضهم لبعض، وإنَّما أنكر عليهم رفع الصَّوت المؤدي للتشويش، فصحّ تخصيص الآية بحالة الصَّلاة[4].

أمَّا الاستماع إلى قراءة القرآن وتدبُّر معانيه وعدم التشاغل عنه في غير الصَّلاة فعبادة مُستحبَّة محمودة، يُثاب فاعلها إذا كان يقوم بها تقرُّبًا إلى اللَّه تعالى[5].

(1) انظر: **ذخيرة العقبى في شرح المجتبى**، للإثيوبي الولَّوي، 11/ 666.
(2) السابق.
(3) **سنن أبي داود**، 2/ 38.
(4) انظر: **ذخيرة العقبى في شرح المجتبى**، للإثيوبي الولَّوي، 11/ 666.
(5) السابق.



أنصار

أ.د. محمّد خليفةُ الأسْوَد
جامعة طرابلس - ليبيا

مادَّة هذه الكلمة (ن-ص-ر) وجذرها «نَصَرَ» والمعنى العام لهذه المادَّة هو التفوُّق على العدو. ورد في صحاح الجوهري: «نَصَرَهُ اللهُ على عدوِّه ينصُره نصرًا»(1)، والاسم من هذه المادَّة نصير، وناصر، والمصدر النُّصْرَةُ؛ فجمع نصير: أنصار كشريف وأشراف، وجمع ناصر: نَصْرٌ كصاحب وصَحْبٌ(2).

والتقلُّبات المُستعملة من هذا اللَّفظ هي: «"نصر" تفوَّق على عدوِّه و«صَنَرَ منها صِنَّار وهو رأس المِغْزَال و"رصن" بمعنى أكمل، قال ابن دريد: الرصين كُلّ بناء مُحْكم»(3). والصُّور المُهْملة منها، هي: (صرن، ورنص، ونرص)، والطريف في هذه المادَّة أنْ نصف صُور تقلُّباتها مُستعمل، والنِّصف الآخر مُهْمل مع أنَّ ثلثي مُكوّناتها من الحُروف المُخفَّفة للوزن؛ وهي التي سمَّاها الخليل بن أحمد الحُروف الذُّلْق؛ حيث قال: «اعلم أنَّ الحُروف الذُّلْق والشَّفويَّة ستَّة، وهي: (ر، ل، ن، ف، ب، م)، وإنَّما سُمِّيت هذا الحُروف ذُلقًا؛ لأنَّ

(1) **تاج اللغة وصحاح العربية**، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، مادة (ن-ص-ر).
(2) انظر السابق: المادة نفسها.
(3) **الجمهرة**، مادة (ر-ص-ن).

الذّلاقة في المنطق إنَّما هي بطرف أسلة اللِّسان والشفتين، وهُما مدرجتا هذه الحُروف السِّتة»[1].

وللحُروف الذُّلق عند الخليل فائدة أُخرى وهي أنَّها لا بُدَّ أنْ تكون أحد مُكوِّنات حُروف الكلمة الرباعيَّة أو الخماسيَّة، فإذا لم توجد في هذا النوع من الكلمات فاحكم على تلك الكلمة بأنَّها مولَّدة أو مُعرَّبة. قال الخليل: «فإنْ وردت عليك كلمة رباعيَّة أو خُماسيَّة مُعرَّاة من الحُروف الذُّلق أو الشَّفويَّة، ولا يكون في تلك الكلمة من هذه الحُروف حَرْف واحد أو اثنان أو فوق ذلك، فاعلم أنَّ الكلمة مُحْدثة مُبتدعة ليست من كلام العرب»[2].

ويُمكن القول إنَّ سبب إهمال نِصف تقلُّبات هذه المادة يرجع إلى احتوائها على الصَّوت الثقيل المُفخم (الصاد) فهو في الصُّور المُستعملة إمَّا محصن بين خفيفتين أو في صَدْر الكلمة؛ وذلك يجعل الكلمة خفيفة في النُّطق، أمَّا الصُّور المُهملة فإنَّ ذلك الحَرْف لم يتوسَّط بين حُروف الخفَّة فثقلت الكلمة؛ ولذلك أُهملت. ويبدو أنَّ شرط خفَّة الكلمة أنْ تتوسَّط (الصاد) بين النُّون والرَّاء على أنْ تكون النُّون في أول الكلمة والراء في آخرها؛ بدليل كَثرة استعمال صُورة «نصر» في القرآن الكريم، وعدم وجود الصُّورتين الأخيرتين في العربيَّة فيه. ورد هذا اللَّفظ بالمعنى العام في القرآن الكريم؛ حيث قال الله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[3].

ولا تقتصر معنى كلمة **الأنصار** على المُعاونين على التغلُّب على العدو في الحرب، بل لهذه المادة معانٍ أُخرى لا تخرج عن المعنى العام؛ منها: نَصَر الغيث الأرض أغاثها وسقاها؛ أي: أعانها على الخَصْب والنبات، والغيث ناصر، ونصر البلاد أتاها، ونصره: أعطاه رِزْقَه، ونصر اللهَ: حفِظَ حُدوده، ورعى عُهوده، وعمل بأحكامه، ونُصِرت البلادُ: مُطِرَت، فهي

(1) **معجم العين**، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وزميله، دار ومكتبة الهلال، المُقدِّمة.

(2) السابق، ص52.

(3) سورة البقرة، من الآية: 270.

منصورة، ونُصِر القومُ: أغِيثُوا، ونصَّرَهُ: جعله نصرانيًّا، والنَّاصور: عِلَّة تَحْدث في البدن، والنَّصرانيَّة: أحد الأديان السَّماوية الثلاثة، وأهلها النَّصارى، وأحدهم نصراني نِسبة إلى النَّاصرة بلد المسيح عليه السَّلام. والناصريَّة اسم لمواضع عديدة[1].

وقد غلبت هذه الصِّفة على أنصار النبي ﷺ من الأوس والخزرج الذين التقى بهم في موسم الحج، فأعطوه العهد على حمايته ونصر دعوته؛ فانتصر على مُشركي مكَّة، وانتشر الإسلام بعدها في جميع ربوع الأرض.

وقد خصَّ القرآن الكريم الأوس والخزرج بذلك الاسم؛ حيث ورد لفظ الأنصار في آيات كثيرة منه؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِىِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِى سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ﴾[3].

وكان النبي ﷺ يُجلّهم، ويُقدّرهم، فقد ورد في صحيح مسلم أنَّه قال «اللَّهم اغفر للأنصار، ولأبناء الأنصار، وأبناء أبناء الأنصار»، وجعل النبي ﷺ حُب الأنصار سِمَة المؤمن، وبُغضهم سِمَة المُنافق، فقال: «آية الإيمان حُب الأنصار، وآية النفاق بُغض الأنصار»[4].

ومن الألفاظ المُرادفة لكلمة الأنصار (الحِواريون)؛ حيث ورد هذا اللَّفظ في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوٓا۟ أَنصَارَ ٱللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّۦنَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ۖ﴾[5]. وقد ورد في

(1) **متن اللغة**، أحمد رضا، مادة (ن-ص-ر) دار مكتبة الحياة، بيروت.

(2) سورة التوبة، الآية: 100.

(3) سورة التوبة، من الآية: 117.

(4) **صحيح**، مسلم أبو الحسن ابن الحجاج بن مسلم القشيري، باب فضائل الأنصار رضي الله عنهم، ص1058، دار الآفاق العربية، القاهرة.

(5) سورة الصف، من الآية: 14.

القاموس المُحيط أنَّ «"الحَواريين" مُفردها حَواريٌّ وهو الناصر أو ناصر الأنبياء»[1]؛ والترادف هو اختلاف الأسماء في اللَّفظ واتِّفاقها في المعنى، وقد أشار ابن فارس إليه في باب أجناس الكلام بقوله: «ومنه اختلاف اللَّفظ واتِّفاق المعنى، كقولنا: سيف وعضب، وليث وأسد»[2].

والحَواريون هُم أصحاب سيدنا عيسى عليه السَّلام وأنصاره وأعوانه، فقد ورد في قصص الأنبياء أنَّ «الحَواريين» هُم أصحاب المسيح ابن مريم -صلوات الله وسلامه عليه- وخاصَّته الذين اختارهم ليكونوا تلاميذه، وبادروا إلى الإيمان به، وتتلْمذوا له، وتعلَّموا منه، وكانوا اثني عشر رجلًا... قال صاحب القاموس: «وقد جاء إطلاق حَواري رسول الله ﷺ على الزبير بن العوام، ويظهر أنَّ لفظ «الأنصار» في جانب رسول الله ﷺ بمنزلة «الحَواريين» في جانب المسيح عليه السَّلام»[3].

ويدخل في أجناس الكلام عند ابن فارس المُشترك اللَّفظي والتضاد، ويُطلق عليه المُحدثون اصطلاح «العَلاقات الدلاليَّة»؛ فالمُشترك اللَّفظي ما اتَّفق لفظه واختلف معناه مثل لفظ «عين»؛ فإنَّها تُطلَق ويُراد بها عين الإنسان، أو عين الماء، أو الذهب والفضة، والتضاد أنْ يكون للَّفظ معنيان مُتضادان، مثل «الجون» للسود والبيض. ولفظ «الأنصار» ورد في القرآن الكريم سبع عشرة مرة ما بين مُجرَّد من الألف واللَّام ومُقترن بها أو مجموع؛ وفي كُلِّ مرة يتغير معنى اللَّفظ حَسب سِياق الآية الكريمة، والمَقَام الذي يستوجب ذكر اللَّفظ، وفي هذا المُختصر سنذكر ثلاث آيات شواهد على ذلك، منها قوله تعالى:

---

(1) **القاموس المحيط**، مادة (ح-و-ر).

(2) **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، أبو الحسن أحمد بن فارس، تحقيق: أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، ص227.

(3) **قصص الأنبياء**، عبد الوهاب النجار، دار الرائد العربي، بيروت، ص405.

﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[1]، فسَّر الزمخشري (أنصار) في هذه الآية بالمانعين الظالمين من عِقاب اللَّه تعالى[2].

وقال اللَّه تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ﴾[3]، يرى الزمخشري أنَّ المُراد بالأنصار هُنا «أهل بيعة العَقَبة الأُولى، وكانوا سبعة نفر، وأهل العَقَبة الثانية وكانوا سبعين»[4] وهُم الصَّحابة رضي الله عنهم من المُهاجرين والأنصار.

وقال تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَنصَارًا﴾[5] فَسَّر الزمخشري (أنصارًا) في هذه الآية الكريمة بالآلهة التي يعبدها المُشركون؛ حيث أشار إلى أنَّ المُراد بقول الله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَنصَارًا﴾ تعريض باتِّخاذهم آلهة من دون اللَّه، وأنَّها غير قادرة على نصرهم، وتهكم بهم، كأنَّه قال: فلم يجدوا لهم من دون الله آلهة ينصرونهم، ويمنعونهم من عذاب اللَّه، كقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُم مِّن دُونِنَا﴾[6].

فالمُلاحظ أنَّ كلمة «أنصار» في الآيات الكريمة السابقة قد تغيَّر معناها حَسَب سياق الآية؛ ففي الآية الأُولى تعني المانعين للكافرين من عذاب الله، وفي الآية الثانية تعني الأوس والخزرج الذين آووا رسول الله ﷺ وأيَّدوه، وانتصر الإسلام بهم، وفي الآية الثالثة تعني الآلهة التي كان يعبدها المُشركون.

وهذا التغيُّر في معنى الكلمة في اللُّغة الإنسانيَّة يُعدّ قُوَّة امتازت بها هذه

(1) سورة البقرة، من الآية: 270.
(2) **تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، جار الله محمود الزمخشري، ج1، ص317، دار الكتاب العربي، بيروت.
(3) سورة التوبة، من الآية: 100.
(4) المصدر السابق، ج2، ص210.
(5) سورة نوح، الآية: 25.
(6) **تفسير الكشاف**، ج4، ص620-621.

اللُّغة عن بقيَّة وسائل الاتِّصال الأُخرى، وقد نبَّه على ذلك المُتقدِّمون من عُلماء العربيَّة؛ وفي مُقدِّمتهم الرازي؛ حيث نقل عنه السيوطي قوله: «لا يجب أنْ يكون لكُلّ معنى لفظ؛ لأنَّ المعاني التي يُمكن أنْ تعقل لا تتناهى، والألفاظ مُتناهية؛ لأنَّها مُركَّبة من الحُروف، والحُروف مُتناهية، والمُركَّب من المُتناهي مُتناهٍ»[1].

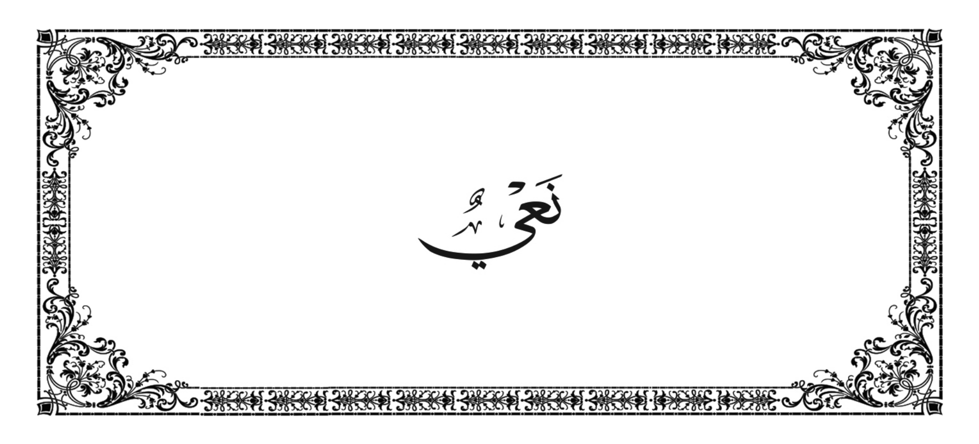
وما يعنيه الرازي أنَّ المعاني في هذا العالم غير مُتناهية، وألفاظ اللُّغة مُتناهية، ووظيفة اللُّغة هي التعبير عن أي معنى يخطر على بال المُتكلِّم من تلك المعاني، ونظرًا لأنَّ أصغر وحدة دالَّة في اللُّغة هي الكلمة، فوجب أنْ تكون مرنة يُمكن تغير معناها بعدة وسائط منها الترادف، والمجاز بأنواعه، لتغطية المعاني غير المحدودة التي تخطر ببال المُتكلِّم.

واعتمد هذه الفكرة أحد رواد اللِّسانيات في العصر الحديث؛ حيث أكَّد أنَّه بالرَّغم من أنَّ اللُّغة الإنسانيَّة محدودة الأصوات، ومحدودة الكلمات، إلَّا أنَّ الجُمل فيها لا حدَّ لعددها، وما جعل جُمل اللُّغة غير مَحْدودة العدد هو النحو لاعتماده على التوليد والتحويل في تكوين تلك الجُمل؛ وذلك ما يجعل الإنسان قادرًا على الاستمرار في الكلام ساعات طويلة بدون توقُّف[2].

---

(1) **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، السيوطي، ج1، ص41.

(2) انظر: Aspects of the theory of syntax, Naom Chomsky. P.V



كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس - ليبيا

تَنْعى كُلِّيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة وفاة أربعة أعلام من أبناء الوطن المُخلصين الذين كانت لهم أيادٍ كريمة في خِدْمة العِلْم والدَّعوة والعمل الصَّالح في جمعيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة العالمية، هُم:

1 - **الأُستاذ الدكتور أحمد سالم الدِّيب**، الذي عمل أُستاذًا في الكُلِّيَّة فترة طويلة من الزَّمن، وأشرف على بعض الرسائل العِلْميَّة وناقش بعضها الآخر، وكان في كُلّ ذلك نموذجًا للعالم المِعْطاء، والمُسلم المُخلص، والوطني الغَيور، وقد تميَّز هذا العالم الجليل -إلى جانب ذلك- بالأدب الرفيع، شاعرًا وخطيبًا، فرحمه اللَّه رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جنانه.

2 - **الأُستاذ علي الصادق حسنين**، الذي عَرفه الليبيون سياسيًّا لامعًا منذ عَقْد الستينيَّات من القَرْن الماضي، وعَرفه المُثقَّفون كاتبًا ومُترجمًا مُتميِّزًا، وقد شارك في فريق تَرْجمة معاني القُرآن الكريم إلى اللُّغة الإيطاليَّة بجمعية الدَّعوة الإسلاميَّة العالميَّة، وفهرس مكتبة الكاتدرائيَّة بطرابلس لصالح كُلِّيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة، جمع كُلّ تلك الصِّفات الإبداعيَّة مع خَلق سامٍ، ومُعاملة حَسَنة، وذوق رفيع، جَعَله مِثالًا للرِّجال الصَّادقين،

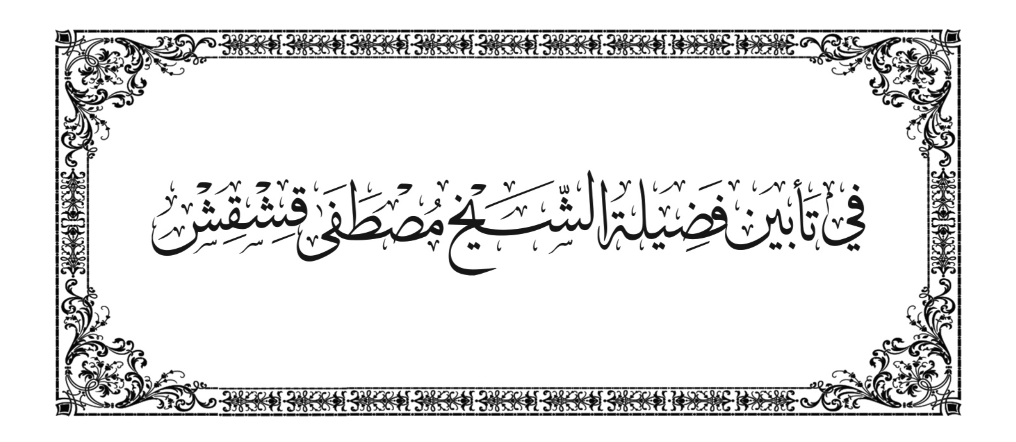
والعُلماء العاملين، رحمه الله رحمة واسعة، وتقبَّله بِقَبول حَسَن.

3 - **الأُستاذ الدكتور عبد اللَّه محمد الأسطى**، الذي عمل أُستاذًا بكُلِّيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة، وأوفد مُسجلًا لفرعها بسوريا، وكانت له إسهاماته في الإشراف على الرسائل الجامعيَّة ومُناقشاتها، كما نَشَرت له بعض المُصنَّفات في مجال تَخَصُّصه، وكان رحمه الله تَعَالى مُخلصًا في عَمَله، ويَحْظى باحترام زملائه، فأثابه عن عَمَله بما هو أهل له، ورحمه اللَّه رحمة واسعة وجعل الجنَّة مَثْواه.

4 - **الأُستاذ سعيد علي العَزَّابِي**، الذي عاصر اللَّحظات الأُولى لميلاد جمعيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة العالميَّة إبَّان حُضور المؤتمر الأوَّل للدَّعوة، وواكب عملها مُحاسبًا ومَنْدوبًا ومُستشارًا ماليًّا حتى آخر حياته.

وقد تميَّز الأُستاذ سعيد العزَّابي بالخُلق الحميد، والابتسامة الدائمة، وصفاء النَّفس، وهو ما جَمَع الناس على مَحَبَّته وتقديره، على أنَّه كان الذاكرة الحاضرة لجميع مراحل عمل الجمعيَّة يذكر ما أغفلته المَحَاضر، وما غاب عن التوثيق، أو غيَّبَتْه الأضابير من وثائق مَنْسيَّة، رحمه الله رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جنانه.

تقبَّل اللَّه هؤلاء الرِّجال جميعًا بالمَغْفرة والرَّحمة، وجعلهم نبراسًا لأبناء الوطن، وأمثلة للإخلاص والتفاني في العَمَل الصَّالح.



في تأبين فضيلة الشيخ مصطفى قشقش

انتقل إلى جِوار ربِّه تعالى فضيلة الشيخ القارئ مصطفى أحمد قشقش، ووري الثَّرى يوم الجمعة 4 من شهر المحرم 1440 للهِجرة الموافق 14 سبتمبر 2018م، وأُقيمت الصَّلاة عليه بمسجد سيدي إبراهيم بجنزور، رحمه اللَّه تعالى، وجازاه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، ونفعه ورفعه بالقرآن الكريم.

والشيخ مصطفى هو شيخ المقارئ اللِّيبيَّة، ورأس لجان التحكيم لمُسابقات القُرآن الكريم، وعُضوها الأبرز في الداخل والخارج، ورئيس اللَّجنة الدائمة للمصاحف اللِّيبيَّة في ليبيا، ثمَّ في جمعيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة العالميَّة.

حفظ كتابَ الله تعالى في سِنِي عُمرِه الأُولى، وتخصَّص في القراءات بجامعة الزيتونة في تونس، وشغل حياته كُلّها بتعليم القُرآن الكريم، وإدارة تعليمه وحِفظه، ومُسابقات ترتيله وتجويده.

وإذا كان للتاريخ أنْ يتوقَّف لتأبين شخصيَّة ليبيَّة فذَّة في مجال العناية بالقرآن الكريم وحفظه، فهذا العالِم الجليل أجدر بهذه الوقفة في يوم رحيله، أسكنه الله فسيح جنانه:

«آياتُ وَحْيِ اللهِ جاءتْ رحمةً ... للعالمــــين فأَحْيَتِ الآثَارَا»[1]

وتجاوزتْ كُلَّ العُصورِ بسحرها ... وعلومِها وجلائـــــها الأسرارَا

وحناجرُ الترتيل أبدتْ حُزنَها ... في القارئين مشايــخًا وصغارَا

فاليومَ أُودِعَ في التُّرابِ عميدُهم ... شيخُ المقارئ في التراب توارى

المصطفى! وكفى به عَلَمُ الدُّنَا ... في الحفظِ حزمًا والتُّقى إصرارا

جمع الفضائلَ قشقشٌ وأتى بها ... لبلادِنا فتجـــاوزتْ أمصارا

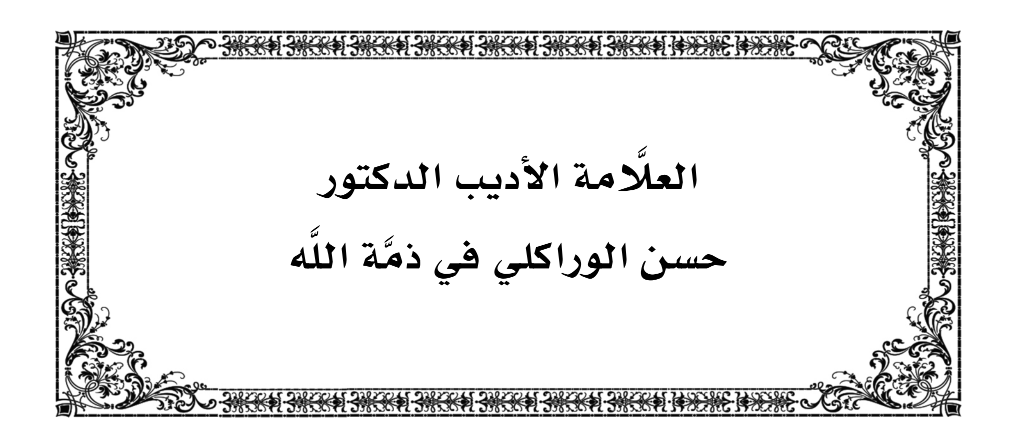
حتى غدا الليبيُّ رمزَ تفوُّقٍ ... في قراءةِ القُـــرآنِ ليسَ يُبارَى

رحم الله شيخنا الجليل، وأسكنه فسيح جنانه، وعوَّض بلادنا والعالم الإسلامي فيه خيرًا، إنَّه سميع مجيب، وإنَّا للَّه وإنَّا إليه راجعون.

نَفَثَاتٌ حَرَّى مِن مُجِلِّهِ

أ.د. عبد الحميد عبد اللَّه الهرامة

(1) أرسل إليّ هذا البيت من قصيدة الأديب البارع فضيلة الشيخ عادل المغربي من بنغازي حرسها الله. فأضفت إليه ما بعده.



يودِّع أصدقاء الكلمة الصادقة والأُسلوب الرصين عَلمًا من أعلام البيان في العَصْر الحاضر، هو الأُستاذ العلامة الدكتور حسن عبد الكريم الوراكلي؛ حيث يلتقي الخُلق الرفيع مع الأدب الشائق البديع، والعِلْم النَّافع مع الأُسلوب الماتع، رجلٌ تشرف المجالس بِحُضوره ومُساهماته، وتحتفل النَّدوات والمؤتمرات بمُشاركاته ومُداخلاته، والكُتب والمجلَّات ببحوثه وكتاباته.

حَصَل الدكتور الوراكلي على الإجازة في العُلوم الإسلاميَّة بتطوان، والإجازة في اللُّغة العربيَّة من كُلِّيَّة آداب فاس، ودكتوراه الآداب الأندلسيَّة من جامعة مدريد المركزيَّة، وألف في التُّراث الأندلسي والمغربي كُتباً وأبحاثاً مُتعدِّدة، وعُني بتراجم المُجاورين وتاريخ مَكَّة المُكرَّمة، مع بروز في الأدب والنقد الحديث.

انتقل هذا العالم الجليل إلى جوار ربه ليلة الأربعاء 26 سبتمبر 2018 عن عمر ناهز السابعة والسبعين عاماً، قضاها في العِلْم طالبًا مُتفوِّقاً، وأُستاذاً جامعيّاً مُتميِّزاً، وباحثًا جادّاً، وأديبًا مُتنوع المواهب، ومؤلفاً مُتعدِّد المؤلفات، وأشرف وناقش الجمَّ الغفير من الباحثين في مُستويات الماجستير والدكتوراه، ونال بإشرافه عددٌ كبيرٌ من أساتذة الجامعات العربيَّة شهاداتهم.

وأطبقت شهرته الآفاق بمُشاركاته المُهمَّة في الندوات والمؤتمرات العِلْميَّة التي تعقدها المُنظَّمات الدوليَّة والإقليميَّة والجامعات في داخل المغرب وخارجه.

وكان للرجل على المُستوى الثقافي والاجتماعي عطاؤه المُميَّز،وإسهاماته المُتنوعة وحُضوره الفاعل، وهو صاحب مجالس الزمزميَّة التي يغشاها في بيته العامر نُخبة فاضلة من العُلماء والأُدباء من المغرب ومن خارجه، يتناقشون في شتَّى نواحي الثقافة فيُشارك أصحاب كُلِّ فن فنَّهم، ويتحفهم بماء زمزم مع ما لذَّ وطاب من أكلات المغرب الفاخرة، وهو ما يُمثلُ جانب الكرم الأصيل الذي يُميز هذا العالم الكريم حقًّا. ثم هو مع ذلك عضوٌ فاعلٌ في عدد من الاتِّحادات والهيئات والأندية الثقافيَّة في المغرب والسّعوديَّة. وهو في صَدارة الأساتذة الذين يُمثِّلون جسراً ثقافيّاً فاعلًا بين المغرب وإسبانيا، وله في بلده الثاني ليبيا جَوْلات عِلْميَّة مُهمَّة وطُلَّاب وأصدقاء جعلت عَلاقاته بهم تُنافس عَلاقاته في كُلّ البلاد العربيَّة، فقد حضر أوَّل مؤتمر للمخطوطات في ليبيا بمدينة زليطن في مطلع الثمانينيَّات، ثم ندوات أُخرى تواصلت على فترات مُتقطِّعة حتى سنة 2013م، فأظهر من جَدِّية المُشاركة وفاعليَّة الحُضور ما جعله أثيرًا في النفوس حاضرًا في الخواطر والعقول ما يزيد على ربع قرن من الزمان.

لقد فَقَد العالم العربي عالمًا مُتعدِّد العطاء، موسوعي الاطِّلاع، مع أخلاق مُثلى وعَلاقات شتَّى، وروح صافية مكنته من شغاف القُلوب، وجعلت رحيله الأبدي عزاء في مَشْرق البلاد العربيَّة ومغربها.

رحم الله فقيدنا الكبير رحمة واسعة، وألهم أهله وطُلَّابه وسائر أحبائه جميل الصَّبر والسَّلوان.

وكتبه تلميذه المجلّ له
عبد الحميد عبد الله الهرامة

أسس التقويم لأبحاث المجلة

- تمرّ الأبحاث والمقالات الواردة إلى المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها يتم الآتي:
- تحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوِّم متخصص في الموضوع المراد نقده، على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:
  1. موافقة على النشر بدون ملاحظات.
  2. موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.
  3. رفض البحث مع ملاحظات تفسيرية.
- يعاد البحث إلى صاحبه في الصورة الثانية والثالثة لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه رأي ذلك المقوّم موضحًا مواطن الزلل في نقده، وفي حالة اختلاف الباحث والمقوِّم وإصرار كلّ منهما على رأيه، يحال البحث إلى حكم من درجة علمية أعلى تُخوّل له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد للنشر.
- يحجب اسم الكاتب عن المقوّم والعكس؛ ليكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل – مع ذلك – أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدمة لهم، كما نرجو من الكتَّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سُبل إثراء البحث ودليلا على أهميته.
- المجلة غير ملزَمة بردّ البحث إلى صاحبه سواء أنشر أم لم ينشر، وتحتفظ هيئة تحريرها بحقها في نشره وفق خطتها، وفي التوقيت الذي تراه مناسبا، ولها حق إعادة نشره منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث بلغته الأصلية أو مترجماً لأي لغة أخرى دون استئذان صاحب البحث.



طرابلس - ليبيا

BULLETIN OF THE FACULTY OF The Islamic Call

Vol. Thirty one - Thirty two

2017 - 2018

Correspondence To:

Tripoli – Libya

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 – Tel: 4802734 – Fax: 4800059

E-mail: fic_dean@yahoo.com



Ten (10) Libyan Dinar or equivalent